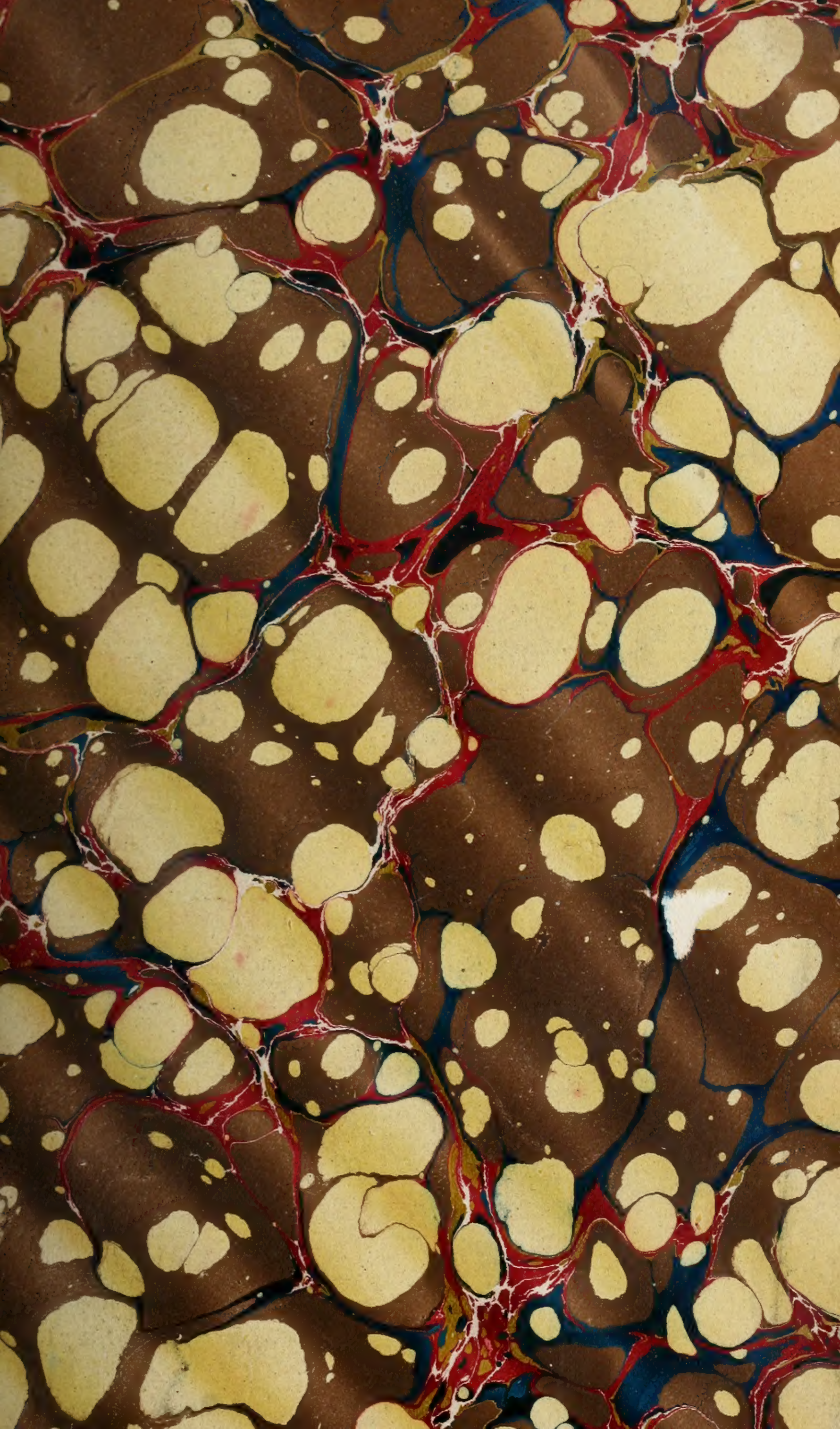



Goldwin Smith.



HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie
RUE DES GRÈS, 11

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSÉ

—

DEUXIÈME SÉRIE

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME.
LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

TOME PREMIER

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie, ÉDITEURS,
RUE DE RIVOLI, 174.
1861

A L'UNIVERSITÉ DE BRESLAU

C'est avec bonheur que je me conforme à un usage répandu dans toute l'Allemagne, en dédiant à l'université qui a bien voulu me conférer le grade de docteur en théologie, le premier ouvrage que je publie après avoir reçu cet honneur académique. Je le fais avec d'autant plus d'empressement que l'Université de Breslau a attaché spécialement cette distinction à la première partie de cette histoire. Je ne pourrai jamais m'acquitter de ce que je dois à l'Allemagne évangélique. Je ne puis oublier que c'est au pied de la chaire de Néander que j'ai appris à aimer et à comprendre la grande époque dont j'essaye d'esquisser le tableau.

Je dédie ces deux volumes à l'illustre Université

de Breslau comme un faible gage de ma reconnaissance et comme un témoignage de mon désir de voir l'union entre les représentants de la science chrétienne dans tous les pays, se maintenir et s'accroître de plus en plus.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Paris, 16 octobre 1861.

PRÉFACE

Je me bornerai à indiquer le plan suivi dans ces deux volumes qui forment la seconde série de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*. J'ai cru qu'il y avait avantage à ne pas multiplier les subdivisions chronologiques. Aussi, tandis que dans l'histoire du siècle apostolique j'ai distingué trois périodes, et que pour chacune d'elles j'ai considéré tour à tour le développement extérieur et le développement intérieur de l'Eglise naissante, je réunis maintenant le second et le troisième siècle dans une seule et même période. J'ai fait rentrer dans ces deux volumes tout ce qui se rapporte à la lutte entre le christianisme et le paganisme, remettant aux deux derniers l'immense élaboration dogmatique de cette époque féconde, élaboration poursuivie avec une liberté de pensée qui n'est égalée que par la puissance de la foi, au sein des luttes périlleuses, mais salutaires, provoquées par l'hérésie; puis tout ce qui a trait au dévelop-

pement de la vie religieuse et à l'organisation de la société chrétienne. Si l'on tient compte de l'importance de cette première période de l'Eglise à tous les points de vue, on ne sera pas surpris des proportions étendues que j'ai données à cette histoire des origines du christianisme. C'est la première fois qu'elle aura été retracée avec autant de détail. Reconnaissons aussi que l'abondance croissante des documents agrandit la tâche de l'historien.

Comme je l'ai dit, les deux volumes publiés actuellement sont consacrés à la lutte formidable engagée entre le christianisme et le paganisme, dans les temps où le premier ne s'appuyait que sur sa force morale. Cette lutte s'est poursuivie dans le domaine des faits et dans le domaine de la pensée. Retracer ce double combat, en saisir le vrai caractère et les phases diverses, tel a été mon but. Le premier volume de cette série porte tout entier sur la lutte de l'Eglise avec l'empire; les rapides conquêtes de la religion nouvelle, sa méthode missionnaire si simple et si féconde, la persécution qui essaye de rompre par la force matérielle cet irrésistible élan, l'attitude des bourreaux et celle des victimes, les rapports de l'Eglise avec les divers empereurs, la physionomie morale des héros de la foi pendant ces jours glorieux et douloureux, dégagée de toute auréole légendaire, voilà ce qui fait

l'objet de ce volume. Le volume suivant est consacré à la lutte du christianisme et du paganisme dans la sphère de la pensée. D'une part, la réaction païenne si violente et si fervente vers la fin du deuxième siècle, ralliant les forces de l'ancien monde et empruntant à la religion nouvelle tout ce qu'on lui peut ravir quand on ne veut pas de ce qui en constitue l'essence; d'une autre part, l'Eglise faisant face à ces attaques qui lui viennent de tous les côtés et leur opposant ces grandes apologies dont quelques-unes sont si admirablement appropriées à notre crise actuelle; est-il un sujet plus grand et plus riche? Je puis dire qu'il n'est pas un seul des documents apologétiques de l'Eglise de trois premiers siècles que je n'aie analysé ou reproduit. J'ai tenu avant tout à faire entendre la vivante parole de ces grands esprits, qui furent en même temps de grands saints. J'ai mis en regard de la traduction que j'en ai donnée tous les textes qui me paraissaient de première importance, sans me dissimuler combien de soins et aussi combien de critiques me seront encore nécessaires pour faire disparaître toute inexactitude dans une documentation si riche. L'une des grandes difficultés d'une telle histoire est d'éviter la monotonie. Les mêmes hommes reparaissent dans les diverses sphères dans lesquelles s'est partagée l'activité chrétienne. J'ai cherché du moins à tracer nettement les

limites de ces sphères, afin que le sujet fût réellement étudié sous ses différents aspects, tout en étant le même au fond.

Nous sommes à un moment solennel de l'histoire religieuse contemporaine. Jamais le christianisme ne fut plus directement mis en cause. Je n'ai pas su voir autre chose dans l'opposition véhémente et savante du dix-neuvième siècle que ce naturalisme antique qui a trouvé son expression la plus précise dans les écrits des Celse et des Porphyre; on en jugera par l'esquisse que j'ai donnée de leur polémique, autant qu'il était possible de la reconstruire d'après les quelques fragments épars de leurs œuvres qui ont surnagé. Notre situation ressemble à bien des égards à celle des défenseurs de la foi, leurs contemporains. Ceux-ci ont parlé pour nous en même temps que pour leur génération. C'est donc bien le moment d'écouter et de peser la réponse qu'ils firent à des adversaires dont le costume change avec les siècles, mais non la pensée fondamentale. Elaborée dans cette même ville d'Alexandrie où le paganisme espérait reconquérir tout le terrain perdu et concilier les besoins nouveaux avec les mythes anciens, cette réponse est immortelle selon nous, et pour le fond elle n'a pas vieilli. D'un autre côté, le spectacle des glorieuses faiblesses de l'Eglise avant qu'elle se fût unie à l'Empire et surtout le spectacle de

sa force victorieuse dans le dénûment, sous le mépris public, sous l'outrage et sous le glaive, sont pleins de leçons salutaires pour ceux qui pensent, soit en l'attaquant, soit en le défendant, que l'existence et l'indépendance du christianisme sont liées à certaines conditions sociales et politiques. Nous ne voulons pas le ramener aux catacombes, mais il est bon de se souvenir que ce qui a été son berceau ne peut être son tombeau, et que pour lui, après tout, tout vaut mieux, même l'oppression et la souffrance, que l'union avec l'Empire, preuve nouvelle qu'en toute situation il n'y a qu'une chose à désirer pour lui, à savoir la liberté; j'entends la liberté loyale qui garantit le droit de ses adversaires autant que le sien. C'est avec bonheur que j'en ai retrouvé l'amour éclairé chez les plus héroïques champions de la foi chrétienne. Ce n'a pas été pour moi un moindre bonheur que celui d'échapper pour un temps à tout ce qui divise les Eglises chrétiennes, car ce grand passé dont j'ai évoqué l'image est leur patrimoine commun, leur meilleure gloire et l'idéal vers lequel, du sein de leurs luttes souvent ingrates, elles aiment à se reporter comme sous le poids du jour on se reporte vers une radieuse aurore.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Paris, octobre 1861.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

SECONDE SÉRIE

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME. — LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

LIVRE I.

CHAPITRE I.

LES CONQUÊTES DE L'ÉGLISE [1].

§ I. — *Caractère et mode de la mission chrétienne à cette époque.*

Nous avons peint la rapide expansion du christianisme à son premier âge, cette irrésistible marche en

[1] Nous citerons à part les sources et les grandes histoires ecclésiastiques déjà indiquées : — Mosheim, *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum*, pages 203 à 448. — Fabricius, *Salutaris lux Evangelii toto orbi per divinam gratiam exoriens.* — *Histoire générale de l'établissement du christianisme, d'après l'allemand, de C.-G. Blumhardt*, par A. Bost, tome Ier.

avant de l'Eglise qu'aucun obstacle ne retarde, qu'aucun péril ne décourage. Conduite par son chef invisible, elle s'avance sans hésitation au-devant de ses adversaires aussi nombreux que redoutables, habiles et puissants à la fois, et qui ne sont rien moins que les maîtres reconnus du monde, ses princes et ses prêtres, ses philosophes et ses artistes. Chaque lutte est une victoire pour elle, et la persécution n'a pour résultat que d'étendre son champ missionnaire et de rendre son témoignage plus écouté, en le rendant plus respecté. Nous l'avons vue à Jérusalem, constituée à peine, née d'hier, peu éclairée encore sur plus d'un point, tenir tête au plus violent orage, et trouver dans une dispersion forcée le moyen le plus actif de propager sa croyance. La barrière qu'élevait le préjugé juif entre elle et le monde païen s'abaisse à la voix de saint Paul, et elle s'élance sur ses pas dans cette immense carrière dont elle parcourt une grande partie dans son premier élan. L'Evangile se répand dans toute l'Asie Mineure, et atteint les frontières de l'Inde, les déserts d'Arabie et l'Afrique égyptienne. Le grand apôtre et ses compagnons le portent en Grèce, dans les principaux foyers de la civilisation antique. Il retentit dans la capitale même de l'Empire. Partout de florissantes Eglises, comme des phares dans la nuit, brillent au sein du paganisme. A la période suivante, l'Eglise parcourt ce vaste champ, qu'elle n'a ensemencé qu'imparfaitement, pour y creuser de nouveaux sillons. L'Asie Mineure en particulier subit fortement l'action du christianisme, grâce aux grands évêques qui, comme

Polycarpe et Ignace, scellent par le martyre un ministère héroïque.

Dans la période que nous abordons, et qui comprend le deuxième et le troisième siècle de notre ère, ce mouvement d'expansion continue plus rapide, plus irrésistible encore. Le christianisme étend ses conquêtes jusqu'aux extrêmes limites de l'empire romain et les dépasse même sur quelques points. Bien qu'on doive reconnaître une certaine exagération dans le langage des apologistes de l'Eglise, qui cherchent une preuve éclatante de la vérité de l'Evangile dans la grandeur de ses succès, il résulte néanmoins de leurs écrits que ces succès furent incontestables et extraordinaires. « Il n'y a pas, disait déjà Justin Martyr, une seule race d'hommes soit barbares, soit Grecs, ou de quelque nom qu'on l'appelle, vivant sur des chariots ou nomades, sans maison ou abrités sous la tente, ou bien tirant sa subsistance de ses troupeaux, chez laquelle des prières et des actions de grâce ne se fassent au nom de Jésus le crucifié, au Père et au Créateur de toutes choses [1]. » Irénée écrivait plus tard : « Telle est la foi commune et la tradition des Eglises de la Germanie, de l'Ibérie, des Celtes, comme de celles de l'Orient, de l'Egypte, de la Libye et du centre du monde [2]. » « En quel autre, s'écrie Tertullien avec sa fougue ordinaire, en quel autre ont cru toutes les nations, si ce n'est dans le Christ

[1] Οὐδὲ ἓν γὰρ ὅλως ἐστὶ τὸ γένος ἀνθρώπων ἐν οἷς μὴ δία τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι. (Justin Martyr, *Dial. cum Tryph.*, p. 345 c. (Edition de Paris, 1636.)

[2] Irénée, *Contr. Hæres.*, I, 3. (Edition Feuardentius.)

qui est déjà venu? C'est en lui que croient les Parthes, les Mèdes, les Elamites, les habitants de la Mésopotamie, de l'Arménie, de la Phrygie, de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie; ceux qui habitent la Pamphylie, l'Egypte, l'Afrique au delà de Cyrène, ceux de Rome et les Juifs de Jérusalem et des autres nations. C'est la foi des diverses peuplades des Gétules, des Maures, des Espagnes, des diverses nations de la Gaule. Les parties de la Bretagne inabordables aux Romains, mais soumises à Jésus-Christ, partagent les mêmes croyances ainsi que les Sarmates, les Daces, les Germains, les Scythes et beaucoup de nations cachées, de provinces et d'îles à nous inconnues, et que nous ne saurions énumérer[1]. »

En faisant largement la part de la rhétorique dans de telles assertions, on ne peut méconnaître qu'elles attestent une propagation vraiment prodigieuse de la religion nouvelle. Et ce n'est pas seulement le cadre de l'activité missionnaire qui s'élargit indéfiniment, mais ce cadre est rempli par elle, et la mission du dedans n'est pas moins admirable que la mission du dehors. « Nous ne sommes que d'hier, dit ce même Tertullien dans un passage devenu classique, et nous remplissons tout l'Empire, vos villes, vos îles, vos forteresses, vos municipes, vos conseils, les camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, les palais, le sénat, le forum[2]. »

[1] « Etiam Getulorum varietates, et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversæ nationes, et Sarmatorum, Dacorum et Germanorum et Scytharum... » (Tertull., *Adv. Judæos*, c. VII.

[2] « Hesterni sumus et vestras omnes implevimus urbes, insulas,

Ce rapide aperçu des conquêtes du christianisme à cette époque ne suffit pas. Il nous faudra rappeler avec détail l'origine des principales Eglises d'Orient et d'Occident, de celles qui devinrent soit des centres importants, soit des postes avancés des croyances nouvelles. Mais auparavant il nous faut rechercher par quels moyens ces grands succès furent obtenus, quels obstacles et quels appuis trouvait l'activité missionnaire[1]. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit de la défaveur que jetaient sur le christianisme l'humilité de ses origines, la pauvreté de ses apôtres, et la simplicité de son culte. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus d'une fois quand nous exposerons la défense présentée en son nom par ses apologistes. Sorti de Judée, issu d'un peuple à la fois détesté et fier, qui bravait les mépris du monde et y répondait par un mépris plus grand encore, il participait à la malveillance qui s'attachait au judaïsme, tout en étant repoussé et calomnié par les juifs. Le christianisme était ainsi dans cette étrange situation de porter l'opprobre de la synagogue comme s'il en eût été le soutien, et d'exciter ses haines les plus implacables. Il est vrai que plus nous avancerons dans cette histoire, plus ce malentendu tendra à se dissiper, bien qu'il ait duré plus longtemps qu'on n'aurait pu le penser d'abord. La simplicité du culte chrétien, si absolue à cette époque où il s'était affranchi du culte juif sans avoir

castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum. » (Tertull., *Apol.*, c. XXXVII.)

[1] Voir, sur ce point, Néander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, t. Ier, p. 60-72.

encore recherché des pompes nouvelles, cette adoration de l'invisible si dénuée de rites, cette absence de temples qui ne tenait pas seulement aux périls de la persécution, mais qui était presque un principe, cette spiritualité hardie qui réalisait dans toutes ses conséquences le culte en esprit et en vérité, tous ces traits caractéristiques de la religion nouvelle étaient de nature à scandaliser et à irriter, par le contraste, un monde idolâtre. Pour les sectateurs d'une religion matérialiste qui n'admet que des dieux « qui marchent devant l'homme, » le spiritualisme est athée. Ne pouvant s'élever au monde de l'esprit, elle trouve plus simple de le nier. Là où elle ne trouve pas l'idole, elle ne reconnaît pas le Dieu. Il était donc naturel que les chrétiens fussent rangés au nombre des impies par les adorateurs de Jupiter ou de Vénus. Nous avons déjà mentionné les infâmes calomnies par lesquelles on essayait de flétrir le culte de l'Église, en travestissant ses plus saints mystères. Nous verrons ses défenseurs les repousser avec une éloquente indignation, et rejeter cette boue à la face de leurs adversaires et de leurs divinités même par une réplique foudroyante.

Mais le grand obstacle à la mission chrétienne, c'était toujours la corruption morale qui se développait de plus en plus dans un monde dont les bases étaient sourdement minées, et qui, sans croyances fermes, sans foi dans l'avenir, s'abandonnait à un matérialisme d'autant plus effréné qu'il était plus désespéré. Rien n'est plus corrupteur que cette vie au jour le jour d'une société

raffinée et puissante qui possède d'immenses ressources, et à laquelle ne manquent que des principes fixes et une marche assurée. S'étourdir entre deux révolutions, jouir le plus possible d'une existence précaire, tel est son but principal, et l'inquiétude qui la tourmente n'est qu'un stimulant de plus à la volupté. Nous avons essayé de décrire cet entraînement fatal, auquel cédait le paganisme vieilli au commencement de notre ère. Les écrivains du second et du troisième siècle nous le montrent devenu plus irrésistible encore. Le païen, selon l'énergique langage de Clément d'Alexandrie, s'infusait la volupté par tous les sens, par l'ouïe, par la vue [1]. C'est elle qui avait orné sa demeure d'images lubriques, c'est elle qui inspirait la molle musique de ses festins, c'est elle qui régnait en souveraine au théâtre. Elle se mêlait au sang de ses veines. « Semblable à la sirène de l'Odyssée, disait encore Clément, elle fait entendre un chant séduisant, mais les flots sur lesquels elle attire l'homme recèlent un feu dévorant. Elle est devenue la coutume universelle qui étouffe l'homme et l'éloigne de la vérité [2]. » « Vous l'entendez, ô nautoniers, s'écrie Clément, vous l'entendez ; elle vous flatte [3]. Passez outre, fermez l'oreille à ses chants mortels. Si vous le voulez, vous échapperez, saisissez seulement le bois sauveur [4]. » Mais ce bois sauveur,

[1] Clément d'Alexandrie, *Protreptric.*, c. IV, § 61.

[2] Ἄγχει τὸν ἄνθρωπον, τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει. (*Id.*, c. XII, § 116.)

[3] Ἐπαινεῖ σε, ὦ ναῦτα. (*Id.*)

[4] Τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος. (*Id.*)

c'était la croix, la croix qui figurait le sacrifice volontaire du chrétien, tout autant que l'immolation du Rédempteur. Cela seul révèle quel abîme le païen voluptueux devait franchir pour s'enrôler sous un tel étendard.

Il était aussi une volupté plus délicate que celle des sens qui éloignait beaucoup d'esprits du christianisme : c'était cet amour immodéré de la beauté de la forme qui avait toujours distingué la race hellénique, et qu'elle avait communiqué aux Romains dégénérés. A une époque de décadence, la forme de la pensée est bien plus appréciée que la pensée elle-même. L'esprit, comme le palais blasé, réclame l'apprêt, le piquant. La simplicité de l'expression n'excite que le dédain, et les plus grandes idées, si elles ne sont surchargées d'ornements, n'obtiennent aucun crédit. Les *Pères* de l'Eglise ont signalé, à plusieurs reprises, cet épicuréisme intellectuel comme l'un des grands obstacles au prosélytisme chrétien. Le beau langage des philosophes païens semblait à Justin Martyr une amorce destinée à perdre beaucoup d'âmes [1]. Celse, le grand adversaire du christianisme, n'a pas assez de railleries sur la forme grossière qui, à l'en croire, dégrade la vérité dans l'Evangile, sur les incorrections et la barbarie du style des écrits sacrés et sur leur manque de dialectique. Bien qu'exagérant, pour les besoins de sa cause, la simplicité un peu nue des écrits des apôtres, il représentait fidèlement les répugnances natu-

[1] Ὥσπερ δέλεαρ τὴν εὐγλωττίαν. (Justin, *Ad Græc. cohortatio*, p. 44.)

relles de la race hellénique pour un livre qui était sans éclat et sans apparence, comme le Dieu abaissé qu'il présentait au monde. La Grèce avait bu à des coupes trop enivrantes pour goûter beaucoup la pureté d'une eau limpide. Ceux-là seuls qui avaient soif de pardon et de paix s'approchaient de la source divine. Elle n'avait aucun attrait pour les épicuriens de l'art et de la pensée.

A ces causes générales d'éloignement pour le christianisme s'en ajoutaient d'autres qui étaient propres à l'époque que nous abordons. Nous verrons le paganisme aux deuxième et troisième siècles de notre ère revêtir de plus en plus un caractère de fanatisme sombre et violent. Il y eut alors très positivement une tentative désespérée de restauration religieuse. L'incrédulité, dont nous avons décrit l'invasion et les ravages, ne put longtemps rivaliser d'influence avec la superstition. Celle-ci se répand de classe en classe, et des basses régions de l'ignorance gagne jusqu'à la sphère élevée où la libre pensée et la science avaient régné sans partage. Les lettrés et les philosophes ne peuvent résister au courant. Alexandrie devient le centre de cette réaction païenne dont nous aurons à présenter plus tard le tableau complet. Ce n'est pas telle ou telle des formes religieuses du passé que l'on ressuscite, c'est l'ancienne religion du monde déchu qui se dégage de tous les cultes divers ; on adore de plus en plus la nature, mystérieuse Isis, devant laquelle l'Orient tout entier s'est prosterné pendant tant de siècles. Remontant par delà l'humanisme hellénique jusqu'au grandiose panthéisme de l'Inde, lui empruntant

son ascétisme et son mysticisme pour les opposer à la piété chrétienne, la réaction païenne réussit à tromper les aspirations de plus d'un esprit distingué. Sous sa forme populaire, elle séduit le peuple par de grossiers artifices. Elle lui inspire une confiance illimitée dans les forces cachées de la nature, et le rend de plus en plus la dupe de ces magiciens qui répondent si bien à son besoin de merveilleux, et qui lui promettent la délivrance de ses maux sans exiger aucune amélioration morale. La magie oppose ses faux miracles à ceux du christianisme et retient ainsi les foules au pied des autels qui semblaient, au siècle précédent, devoir s'écrouler au premier assaut d'une croyance nouvelle. Cette religion sans moralité, qui flatte toutes les mauvaises tendances en trompant les bons instincts, combattra le christianisme par des moyens dignes d'elle. Elle soulèvera contre lui ces terribles colères de la multitude qui en font une mer en furie, aveugle et indomptable comme un élément déchaîné. N'oublions pas non plus cette soif de sang qui saisit les peuples comme les bêtes fauves quand ils en ont goûté, cette volupté du meurtre si violemment excitée par les jeux cruels du cirque.

On sait quels puissants moyens d'influence le christianisme opposait à tous ces obstacles, à part sa vérité intrinsèque.

Ce qu'il avait d'étrange, d'absolument nouveau dans une société aussi profondément corrompue lui ralliait autant de sympathies qu'il soulevait contre lui d'inimitiés : maintenu dans la rigidité de sa morale par les oppositions qu'il rencontrait, préservé de l'affaiblisse-

ment des compromis, il conservait son originalité intacte, et son haut idéal brillait de tout son éclat au-dessus des ténèbres universelles. Il semblait toujours venir du désert. Le contraste absolu entre l'Eglise et tout ce qui l'entourait forçait en quelque sorte l'attention des esprits les plus frivoles. On pouvait la maudire; on ne pouvait la dédaigner, et quiconque était fatigué des infamies du paganisme se tournait naturellement vers elle. C'était la ville de refuge, bâtie sur la haute montagne, et ouverte à ceux chez lesquels les divines aspirations s'éveillaient. A ce degré d'élévation morale elle attirait tous les regards, soit pour la haine, soit pour l'amour. Cette haine elle-même servait l'Eglise à sa manière, en lui donnant l'occasion de montrer l'énergie de sa foi. Son témoignage, ou pour mieux dire son martyre de trois siècles, révélait une croyance si ferme, une certitude si absolue de posséder la vérité, que l'âme lasse de doutes et avide de croyances était invinciblement attirée. De là ce charme des supplices dont parlait Tertullien. Nous verrons combien cette apologie des cirques et des bûchers a été puissante pendant toute cette période, surtout avec le commentaire sublime que lui donnèrent les grands défenseurs de la foi. Il y a d'ailleurs dans la résignation d'une victime innocente une mystérieuse attraction. La douceur de son regard est plus difficile à supporter que l'éclair de la haine ou le feu de la colère. Si l'un des grands obstacles que rencontra le christianisme primitif fut de présenter à l'adoration du monde un crucifié, ce fut aussi l'une de ses meilleures forces; le Dieu victime

obtint ce que n'avait pas obtenu le Dieu terrible du Sinaï, et c'est dans ses jours d'immolation que l'Eglise remporta sa plus éclatante victoire. Selon la belle image de Justin Martyr, elle fut semblable à une vigne qui est d'autant plus féconde qu'elle a été plus émondée[1].

Si la souffrance était un moyen de prosélytisme, la joie des chrétiens, cette joie si vive et si pure d'avoir trouvé la vérité, en était un autre non moins efficace. « Nous sommes semblables, disait Clément d'Alexandrie, en parlant de l'illumination bienheureuse de la conversion figurée par le baptême, nous sommes semblables à ceux qui viennent de sortir d'un profond sommeil, ou plutôt à ceux qui faisant tomber une taie de dessus leurs yeux, ne se donnent pas la lumière du dehors dont ils ne disposent pas, mais débarrassés de l'obstacle qui gênait leur vue, retrouvent une prunelle libre. L'œil de notre âme est devenu clair et lucide; l'Esprit-Saint descend en nous, et nous voyons clairement les choses divines[2]. » Un tel bonheur ne pouvait s'enfermer dans le cœur, et le mot fameux d'Archimède : *J'ai trouvé*, appliqué à la plus grande des vérités, retentissait d'un bout de l'empire à l'autre, partout où la lumière évangélique avait pénétré. Ce vif sentiment de joie, provoqué par la découverte de la vérité, est rendu avec une grande beauté dans une de ces images symboliques qui se retrouvent dans les catacombes ou sur les sarcophages des premiers chrétiens. Elle représente le rocher frappé

[1] Justin Martyr, *Dialog. cum Tryph.*, p. 337.

[2] Ὥσπερ οἱ τὸν ὕπνον ἀποσεισάμενοι εὐθέως ἐγρηγόρασιν. (Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, liv. I, c. VI, § 28.)

par la verge de Moïse, s'ouvrant soudain pour laisser couler une source limpide sur le sable du désert. La peinture est grossière, mais rien n'est beau comme l'expression des Israélites se précipitant vers la source. Leurs traits respirent une sainte avidité, une joie intense, et ils boivent à longs traits cette eau qui leur rend la vie. Le symbole est facile à comprendre. Les premiers chrétiens ont voulu représenter par là l'indescriptible bonheur d'avoir vu jaillir la vérité divine du sein d'un désert mille fois plus affreux. La soif infinie de leur âme, leur joie actuelle égalant et surpassant ce qu'ils ont souffert, tout cela est rendu avec naïveté et énergie dans ces peintures et ces sculptures dont la valeur artistique est médiocre, mais qui sont de précieux documents de la piété des premiers siècles. Elles expliquent mieux la rapide propagation du christianisme que bien des recherches érudites [1].

Malgré tous les obstacles énumérés par nous, la mission chrétienne trouvait plus d'un point d'appui dans l'état des esprits à cet âge de décadence. La réaction païenne n'était pas le seul courant qui les entraînât. Beaucoup d'hommes sérieux la jugeaient à sa valeur, et, désespérés du vide qui se faisait dans les croyances, se montraient disposés à accepter le christianisme. Ce n'était pas seulement dans les hautes classes que se révélaient ces dispositions; les hommes sans lettres, les femmes, les pauvres, tous les déshérités de l'ancienne

[1] Cette peinture est fréquemment reproduite dans les catacombes. On retrouve le même sujet dans les sarcophages du musée *Pio Clementino*. (Voir Bosio, *Roma subterranea*, traduct. latine d'Arringhi, reproduction du 12ᵉ sarcophage.)

société, tous ceux qui pliaient sous son fardeau d'iniquités, se sentaient attirés vers l'Eglise, et l'une des grandes forces de celle-ci, c'était de s'être préoccupée d'eux, et de leur offrir une doctrine simple et abordable à tous qui semblait avoir pour devise ces mots touchants du Maître. « Laissez venir à moi les petits. » La popularité du christianisme qui lui était amèrement reprochée par les philosophes païens, habitués à fermer la porte de leur école au profane vulgaire, le faisait pénétrer dans les plus humbles réduits. « Nous reconnaissons hautement, dit Origène, que nous voulons élever tous les hommes à l'Ecole du Verbe divin, de telle sorte que les plus jeunes reçoivent des exhortations qui leur soient appropriées, et que l'esclave lui-même apprenne comment, en recevant une âme libre, il peut obtenir son affranchissement. Oui, les chrétiens reconnaissent qu'ils sont redevables aux Barbares comme aux Grecs, aux sages comme aux insensés. Nous agissons ainsi afin que toute créature douée de raison soit guérie par la vertu du Verbe et entre dans l'amitié de Dieu[1]. » « Ce ne sont pas seulement les riches, disait Tatien, qui philosophent avec nous, mais aussi les pauvres, et sans que nous leur demandions rien. Nous admettons comme auditeurs tous ceux qui le veulent, les vieilles femmes comme les adolescentes. Nos vierges pudiques s'entretiennent de la vérité divine, tout en tournant leur rouet[2]. »

[1] Οἱ παρ' ἡμῶν πρεσβεύοντες τὸν χριστιανισμὸν ἱκανῶς φάσιν ὀφειλέται εἶναι Ἕλλησι καὶ βαρβάροις, σοφοῖς καὶ ἀνοήτοις. (Orig., *Cont. Cels.*, III, c. LIV.)

[2] Tatien, *Contr. Græcos*, p. 167, 168.

Précisément, par suite de cette préoccupation des pauvres et des ignorants, la parole vivante joue un plus grand rôle dans les missions lointaines que la parole écrite. C'est ce qui ressort de la déclaration d'Irénée sur ces peuples barbares qui ont le salut écrit dans leur cœur, mais sans encre et sans papier[1]. Les barbares n'étaient pas tous hors de l'empire. Les exemplaires des saintes Ecritures étaient rares et coûteux, et par là même inabordables aux classes illettrées de la société. Une fois entrés dans l'Eglise, les plus pauvres entendaient lire les saintes Ecritures; mais la vérité leur était tout d'abord présentée sous la forme animée d'un récit ou d'un appel énergique. On comprend que bien des erreurs roulant dans les flots de la tradition orale soient parvenues en même temps que les grandes doctrines chrétiennes aux nouveaux convertis, surtout à ceux des basses classes.

C'était principalement parmi les esprits ignorants et grossiers que les sortiléges de la magie trouvaient leurs dupes. On peut voir par le roman d'Apulée quel crédit les magiciens avaient auprès du peuple. A leurs faux miracles l'Eglise opposait de vrais miracles, et les faits extraordinaires qui avaient accompagné ses premières missions se renouvelaient encore, bien que tendant à diminuer de jour en jour. Les témoignages des Pères des deuxième et troisième siècles sont trop unanimes et trop précis pour que l'on puisse contester la perma-

[1] « Multæ gentes Barbarorum sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem. » (Irénée, *Cont. Hæres.*, III, 4.)

nence du miracle dans l'Eglise de cette époque. Irénée et Tertullien parlent de guérisons miraculeuses, et même de résurrections opérées par des chrétiens. « Les uns, dit Irénée, chassent les démons de la manière la plus positive et la plus certaine, comme le prouve la ferme croyance de ceux qui ont été délivrés des esprits malins, et qui sont dans l'Eglise ; les autres ont la prescience de l'avenir, des visions et des paroles prophétiques, d'autres guérissent par l'imposition des mains et rendent à la santé ceux qui ont quelque maladie[1]. » « Souvent, dit le même Père, la vie d'un homme a été accordée aux prières des saints[2]. »

Tertullien raconte que Septime Sévère avait été guéri d'une grave maladie par un chrétien qui, selon le précepte de Jacques, avait pratiqué sur lui l'onction d'huile accompagnée de prières, et l'empereur lui donna asile dans son palais jusqu'à la fin de sa vie[3]. Origène mentionne également des guérisons miraculeuses opérées dans l'Eglise de son temps. « Il reste encore, dit-il, des traces parmi les chrétiens de ce Saint-Esprit, qui parut sous la forme d'une colombe. Ils chassent les démons, guérissent les malades, et selon la volonté du Verbe voient l'avenir[4]. »

Ainsi la permanence du miracle dans l'Eglise des trois premiers siècles est garantie par sa tradition la plus

[1] Irénée, *Contr. Hæres.*, II, 57.

[2] Ἐχαρίσθη ὁ ἄνθρωπος ταῖς εὐχαῖς τῶν ἁγίων. (*Id.* II, 31.)

[3] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. IV.

[4] Ἐξάγουσι δαιμόνας καὶ πολλὰς ἰάσεις ἐπιτελοῦσι καὶ ὁρῶσι περὶ μελλόντων. (Orig., édit. Delarue, I, 311 ; comp. p. 321-392.)

authentique. Pour ceux qui admettent le surnaturel chrétien ce fait n'a rien d'anormal. Il n'y a pas eu d'abîme creusé entre le siècle apostolique et les suivants ; le premier âge de l'Eglise n'a pas fini par une brusque coupure, le miracle n'a pas disparu avec le dernier des apôtres ; il a continué par la raison bien simple que les circonstances qui l'avaient rendu nécessaire continuaient elles-mêmes. Destiné à marquer d'une manière extérieure et comme par un saisissant symbole le caractère extraordinaire et surnaturel qui est inhérent au christianisme, lié principalement à la période de formation et de création de l'Eglise, il était encore à sa place dans la lutte formidable des deuxième et troisième siècles, dans ce grand ébranlement du monde moral où les puissances des ténèbres paraissaient déchaînées. On conçoit très bien qu'il puisse reparaître à des époques analogues de bouleversement et de combat suprême entre le royaume du mal et le royaume du bien.

Toutefois plus l'Eglise s'éloigne de ses origines, plus aussi elle voit diminuer le miracle extérieur ou le prodige, et nous avons déjà signalé son affaiblissement graduel dans le siècle apostolique. L'idéal n'est pas la prédominance exclusive du surnaturel, mais la pénétration intime du surnaturel et du naturel. Cette diminution de l'élément miraculeux est reconnue par les Pères. Origène déclare qu'il n'y a plus que quelques traces de l'action surnaturelle de l'Esprit divin. « Les signes de l'Esprit-Saint, dit-il, se sont montrés au début du ministère de Jésus ; ils se sont multipliés après son ascension et ont diminué ensuite. *Il y en a encore quelques*

vestiges chez quelques hommes[1]. « Malgré cet aveu, nous sommes obligé de reconnaître qu'Origène et ses contemporains se sont exagéré à eux-mêmes le nombre des prodiges accomplis de leur temps. Ils l'ont fait avec la plus entière bonne foi, mais ils ont cédé à l'entraînement de certaines idées superstitieuses qui se mêlaient à leur foi si admirable. Ainsi quand ils attribuent à la lecture des livres sacrés et à la simple invocation du nom de Jésus une puissance de guérison, ils rabaissent le miracle au rang de la magie et tombent dans le faux merveilleux des incantations et des formules cabalistiques[2].

Les miracles le plus souvent cités par les écrivains du temps sont les guérisons de démoniaques. Justin Martyr parle déjà d'un grand nombre de possédés qui avaient résisté à tous les exorcistes païens et qui avaient été délivrés par l'invocation du nom de Jésus-Christ[3]. Tertullien nous peint avec sa vive imagination ces scènes d'exorcisme : « Que l'on appelle, dit-il, devant vos tribunaux un homme reconnu pour possédé, tout chrétien forcera l'esprit à confesser en toute vérité qu'il est un démon, lors même qu'ailleurs il se fait passer faussement pour un dieu. Amenez également quelqu'un de ceux qu'on croit agités par un dieu, qui, la bouche béante sur l'autel, hument la divinité avec la vapeur... Si cette vierge Cœlestis, déesse de la pluie; si Esculape, inven-

[1] Ἔτι ἴχνη. (Orig., I, 36.) Καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν παρ' ὀλίγοις. (*Id.*, 700.)
[2] Orig., I, 461.
[3] Justin, *Apol.*, I, p. 45.

teur de la médecine... n'osant mentir à un chrétien, ne confessent pas qu'ils sont des démons, répandez sur le lieu même le sang de ce chrétien téméraire[1]. » Evidemment cette supposition hardie était fondée sur des faits positifs, dont on retrouve d'ailleurs la trace dans d'autres écrits de Tertullien[2]. On ne peut méconnaître après de tels passages que bien des idées superstitieuses sur les démons n'eussent alors cours dans l'Eglise. Elle accepte sur ce point les idées courantes de l'époque, en les modifiant quelque peu dans son sens. Le passage de Tertullien que nous avons cité est concluant à cet égard. Il nous montre les païens comme les chrétiens d'accord sur le genre de la maladie, la traitant comme une possession et essayant avec un succès inégal la guérison du démoniaque. Les fantômes évoqués par la superstition populaire dans un temps de crise universelle hantent les esprits les plus distingués et ils ne peuvent s'y soustraire. Les chrétiens d'alors n'hésitent pas à reconnaître des démons dans tous les faux dieux du paganisme et à donner ainsi créance à toutes les fables de l'ancienne mythologie gréco-romaine. Ils développent outre mesure la doctrine des mauvais anges et dépassent de beaucoup l'enseignement de leurs livres sacrés. Nous verrons à quelle démonologie fantastique ils furent conduits dans leur théologie par le sentiment profond qu'ils avaient de la grandeur de la lutte sou-

[1] « Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem dæmone agi constet, jussus a quolibet Christiano loqui, spiritus ille, tam se dæmonem confitebitur de vero quam alibi deum de falso » (Tertull., *Apol.*, c. XXIII.)
[2] *Ad Scapul.*, II. Voir Origène, I, 471.

tenue par eux contre les puissances du mal. Les chrétiens d'Orient ont partagé à ce sujet les mêmes préjugés que les chrétiens d'Occident. Justin Martyr et Origène n'ont pas d'autres idées que Tertullien sur le pouvoir des démons; ils les voient partout et le grand alexandrin n'hésite pas à en faire les ministres de la justice divine. Il n'est pas étonnant que ceux qui les voient là où ils ne sont pas, multiplient à l'infini les exorcismes. Tout cas de folie est pour eux une possession, toute mélancolie, tout désespoir reçoit le même nom, et des guérisons morales qui s'expliquent très bien par l'efficace des consolations évangéliques passent pour miraculeuses. Les malades eux-mêmes subissent l'influence de la superstition générale, et celle-ci donne une teinte effrayante et merveilleuse à leur mal. De terribles idées fixes devaient éclore dans cette atmosphère embrasée.

En résumé, les dons miraculeux n'ont pas disparu, mais ils diminuent, plus même que ne le reconnaît l'Église, qui ne sait pas toujours discerner le merveilleux créé par l'imagination du miraculeux réel. Ce serait bien à tort qu'on voudrait confondre les miracles de l'Evangile avec les faux miracles nés d'une imagination malade. Il suffit de les comparer pour reconnaître la différence qui les sépare. D'un côté tout est empreint de simplicité, de grandeur et de sobriété; le miracle a toujours un caractère moral et il n'y a aucune trace d'incantation ni de formules magiques; la foi seule agit. De l'autre côté l'imagination exaltée joue le premier rôle et l'influence des superstitions populaires est visible. Au reste les grands apologistes du christianisme

ont conscience de cette infériorité, et nous verrons Origène faire du miracle l'objet de la preuve bien plus que la preuve elle-même, en reconnaissant qu'à lui seul il ne saurait prouver la vérité d'une doctrine, puisque l'erreur et le mal peuvent s'en servir.

Après avoir énuméré les obstacles que la mission chrétienne rencontrait dans le vieux monde païen et les points de contact que celui-ci lui offrait, nous devons encore étudier sa méthode et rechercher par quels moyens elle propageait l'Evangile. Reconnaissons d'abord qu'elle n'avait aucune organisation préméditée. Les grandes associations missionnaires devenues si importantes dans notre chrétienté moderne n'avaient aucune raison d'être dans l'Eglise des deuxième et troisième siècles par le motif bien simple qu'elle était elle-même essentiellement une société missionnaire. Campée dans le monde plutôt qu'établie, pressée de toute part par le paganisme qui l'entourait, elle ne pouvait vivre qu'en combattant; la conquête était nécessaire à la défense, et pour elle, durer c'était vaincre. La mission du dehors ne se distinguait pas de la mission du dedans, car pour trouver un peuple païen à convertir, il suffisait au chrétien de franchir le seuil de sa demeure et de parcourir les places publiques de sa propre cité. La civilisation de l'empire était l'œuvre du paganisme; elle ne pouvait donc tromper sur l'état des cœurs comme la civilisation moderne, pénétrée de quelques éléments chrétiens qui suffisent pour voiler à l'esprit superficiel le paganisme immortel d'un monde

ennemi de Dieu. L'homme cultivé de Rome ou d'Alexandrie n'était pour l'Eglise qu'un païen plus difficile à convertir qu'un barbare de Scythie ou de Germanie, parce qu'il avait plus de ressources pour échapper à la vérité. Aussi chaque Eglise était elle un centre de mission qui faisait rayonner la lumière évangélique autour d'elle et au loin. Nulle préparation spéciale n'était imposée aux missionnaires, pas plus qu'aux évêques et aux pasteurs. Ils étaient jugés sur leurs aptitudes et choisis sur la manifestation éclatante de leur vocation. C'est ainsi qu'Origène fut délégué par l'Eglise d'Alexandrie pour porter l'Evangile en Arabie sur l'invitation du gouverneur de cette contrée lointaine qui avait embrassé le christianisme [1]. Avant lui Pantænus, le célèbre docteur qui fut maître de Clément avait longtemps prêché dans l'Inde [2]. Le plus souvent la mission surgissait des circonstances et partout où un chrétien abordait, sur quelque terre perdue que ce fût, la croix était immédiatement plantée par lui et un noyau d'Eglise était bientôt formé. Nous avons sur la spontanéité du zèle missionnaire un témoignage qu'on ne saurait récuser, car il vient d'un ennemi : « Beaucoup d'entre eux, disait Celse, sans titre aucun, et profitant de toute occasion, proclament leur foi dans les temples ou hors des temples avec la plus grande facilité ; ils s'introduisent dans les villes et dans les armées, et là, après avoir convoqué la multitude, ils se livrent à des gestes fanatiques [3]. »

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.
[2] *Id.*, t. VI, p. 10.
[3] Πολλοὶ καὶ ἀνώνυμοι ῥᾷστα ἐκ τῆς προστυχούσης αἰτίας, καὶ ἐν

Le christianisme pénétra d'Asie Mineure à Lyon par suite des relations commerciales qui existaient entre cette riche cité des Gaules et les opulentes provinces asiatiques. Des prisonniers de guerre le portèrent en Germanie et à la suite d'une violente persécution qui dispersa les chrétiens d'Alexandrie, une Eglise fut fondée par les fugitifs dans les contrées environnantes. Tout était libre et spontané dans ce grand mouvement de conquêtes qui, après deux siècles, avait enserré l'empire d'un vaste réseau. Les relations naturelles de la vie facilitaient le prosélytisme. Un nouveau converti devenait le missionnaire de sa famille. Les plus humbles étaient souvent les plus puissants; un obscur vieillard a donné Justin Martyr à l'Eglise. On peut voir par le récit que cet illustre docteur nous donne de sa conversion, la sainte hardiesse et l'habileté de ces missionnaires spontanés qui n'avaient aucun mandat officiel. Comme Justin cherchait, en se promenant au bord de la mer, quelque apaisement au trouble de sa pensée fatiguée d'avoir vainement cherché la vérité de pays en pays, il rencontra un vieillard d'un aspect vénérable. Celui-ci a de suite lu sur ses traits son anxiété, sa souffrance. Il lui demande ce qu'il est venu faire dans cette solitude. « Je me plais, répond Justin, à de telles promenades, car rien ne vient troubler mon dialogue intérieur. Ce désert est favorable à la méditation philosophique. — Tu n'es donc, reprend le vieillard, qu'un ami de

ἱεροῖς ἢ ἔξω ἱερῶν, οἱ δέ καὶ ἀγείραντες καὶ ἐπιφοιτεύοντες πόλεσιν ἢ στρατοπέδοις, κινοῦνται ὡς θεσπίζοντες. (Orig., *Contra Cels.*, VII, 9.)

la science et tu n'es ami ni de la vertu, ni de la vérité? Tu n'as jamais cherché à agir et tu n'es qu'un sophiste[1]? » Ce trait lancé d'une main sûre et avec la divination de la charité atteint cette conscience troublée; l'entretien continue avec le même accent sérieux et se termine, comme nous le verrons, par la conversion de Justin.

Les chrétiens profitent de toutes les facilités qui leur sont offertes. La vie antique était bien plus propice que la vie moderne aux discussions publiques comme aux libres entretiens. Elle s'épanouissait au soleil en quelque sorte, sous ce beau ciel du Midi. La place publique était le foyer commun d'un peuple entier; on y voyait les oisifs, les esprits curieux et avides de nouveautés, semblables aux Athéniens du temps de saint Paul. Le philosophe drapé de son manteau y réunissait promptement un auditoire attentif, et le chrétien apte à se faire tout à tous y développait sa divine philosophie. Les conférences publiques étaient entrées dans les habitudes sociales. Origène parle dans son livre *contre Celse* d'une conférence qu'il eut avec des juifs et qui paraît avoir été un colloque en toute forme, avec des juges du débat[2]. C'est à la suite d'une discussion pareille à Rome avec le philosophe Crescent que Justin Martyr fut mis à mort[3]. On sait que les anciens philosophes aimaient à enseigner en présence des beautés de

[1] Φιλολόγος οὖν τις σύ, φίλεργος δὲ οὐδαμῶς, οὐδὲ φιλαλήθης; (S. Just., *Dial. cum Tryphone* (p. 220.)

[2] Ἔν τινι πρὸς Ἰουδαίων λεγομένους σοφοὺς διαλέξει, πλειόνων κρινόντων τὸ λεγόμενον. (Orig., I, 360. Voir aussi p. 370.)

[3] Eusèbe, *H. E.*, IV, 16.

la nature. Cette coutume était éminemment propre à faciliter la propagation de la foi. Plusieurs des traités d'apologétique qui remontent à ces temps anciens ont eu pour origine des entretiens familiers tenus à la campagne. On dirait des *Tusculanes* chrétiennes. Le dialogue avec Tryphon eut lieu sur un banc du portique couvert sous lequel les athlètes s'exerçaient[1]. *L'Octave* de Minutius Félix commence ainsi : « Nous convînmes d'aller à Ostie, séjour enchanteur..... Les vacances avaient fait succéder aux travaux du barreau les plaisirs des vendanges. A cette époque au brûlant été succède l'automne tempéré. Nous nous dirigions un matin, dès l'aube, vers le rivage de la mer pour respirer cet air si pur et si vivifiant et goûter le plaisir qu'on trouve à fouler le sable qui cède mollement sous vos pas. Tout en discourant, nous traversions la ville et nous touchions à la plage. De petites vagues semblaient l'aplanir pour la promenade. Et comme la mer, même dans le silence des vents, est toujours un peu agitée, et que quand même elle ne lance pas vers la terre des flots écumeux et blanchissants elle y porte des vagues légèrement soulevées, nous goûtions un vif plaisir à nous sentir mouillés par leurs assauts, quand nous étions au bord de l'eau. Le flot tantôt se jouait à nos pieds, tantôt replié et revenant sur lui-même, allait se perdre au sein de la mer. Nous suivions tranquillement le bord sinueux, trompant la longueur de la route par le charme des récits[2]. » Ce frais tableau rappelle l'introduction du

[1] Justin Martyr, p. 217.
[2] Minutius Félix, *Octavius*, II, III.

Phèdre de Platon. Une description du même genre ouvre l'écrit de Cyprien dédié à Donatus. « Une retraite sûre, dit-il, nous est ouverte dans le lieu solitaire qui est près de nous. Une vigne s'élevant le long des appuis qui la soutiennent, laisse retomber ses pampres en festons et forme un portique de feuillage. Quel lieu favorable pour nos mutuelles réflexions! Tandis que nos yeux se réjouiront de la vue ravissante de ces arbres et de ces vignes, notre âme s'instruira par l'entretien tout en jouissant de ce spectacle [1]. »

Les chrétiens ne se contentent pas de ces entretiens nés de l'occasion; ils avaient aussi pourvu à ce qu'une exposition systématique du christianisme, distincte de la prédication régulière, fût donnée aux païens qui désiraient s'instruire de la vérité. C'est ainsi qu'à Alexandrie fut fondé ce grand enseignement auquel nous aurons si fréquemment l'occasion de revenir, et qui, offert au monde par des hommes comme Pantænus, Clément et Origène, eut un éclat extraordinaire et rallia autour de ces maîtres illustres non-seulement les catéchumènes de l'Eglise, mais encore un grand nombre de païens accourus de tous les points de l'empire [2]. Plus tard Antioche joua le même rôle. Ces grandes écoles chrétiennes, rivalisant avec les foyers les plus brillants de la philosophie antique, contribuèrent efficacement à assurer le crédit de la religion nouvelle dans les hautes régions.

[1] « Animum simul et auditus instruit et pascit oblectus. » (Cyprien, *Ad Donat.*, I.)

[2] Eusèbe, V, 10, 11.

Par tous ces moyens combinés le christianisme gagnait tous les jours du terrain. Il nous reste à suivre ses apôtres dans leur activité féconde.

§ II. — *Progrès du christianisme dans l'empire et hors de l'empire. — Caractéristique des diverses Eglises orientales. — L'Eglise d'Orient.*

A. — Conquêtes en Asie, en Grèce et dans l'Afrique orientale.

L'Asie avait été le berceau du christianisme; elle avait été aussi son premier champ de mission, et nous avons énuméré les florissantes Eglises qui y furent fondées à l'époque précédente. Un document précieux nous permet de constater avec sûreté les progrès de la religion nouvelle, pendant le cours des deuxième et troisième siècles, là même où les indications précises des écrivains contemporains nous manquent. La liste des évêques qui siégèrent au concile de Nicée, retrouvée plus complète dans un manuscrit syriaque publié récemment, renferme un dénombrement des Eglises de l'Orient qui furent représentées à ces grandes assises ecclésiastiques [1].

Cette liste nous montre que dans les contrées où le christianisme avait été déjà implanté il fit pendant cette période de nombreuses conquêtes et que de nouvelles Eglises furent fondées autour des premières. Ces progrès durent être très marqués en Palestine, car ce pays

[1] *Analecta Nicæna, fragments relating to the Council of Nicea. The syriac text from an ancient Mss. in the British Museum. With a translation, notes*, etc., by B. Harris Cowper. 1857. London and Edinburgh, Williams and Norgate. 1857.

eut dix-neuf représentants à Nicée. L'Eglise de Jérusalem depuis la reconstruction de cette ville par Adrien était surtout composée de païens convertis; comme le démontrent les noms des évèques mentionnés par Eusèbe. Elle dut plutôt aux souvenirs sacrés qui se rattachaient à son nom qu'à sa propre influence un respect et un renom exceptionnels; ce qui ne l'empêcha pas d'être éclipsée par une Eglise voisine. Elevée par Vespasien au rang de colonie romaine, résidence des procurateurs, la ville de Césarée était la véritable capitale de la province[1]. Au commencement du quatrième siècle elle possédait une Eglise considérable, dont Eusèbe l'historien fut l'évêque, et qui jusqu'au concile de Chalcédoine fut la métropole de la province. Au nord de la Palestine, en Phénicie, dix Eglises sont mentionnées, entre autres celles de Tyr et de Sidon, établissant l'empire du spiritualisme le plus pur dans ces anciens foyers de l'abominable naturalisme phénicien. Vingt-deux Eglises de Célésyrie sont représentées à Nicée. A côté des noms connus d'Antioche et de Laodicée nous trouvons les noms d'Eglises nouvelles qui révèlent les progrès du christianisme, comme Larissa, près de Césarée, et Samosate, où éclata la grande discussion sur la nature de Jésus-Christ, élargie et passionnée plus tard par Arius.

L'Eglise d'Antioche conserva le haut rang qui lui avait appartenu à l'époque antérieure. Pépinière féconde des premiers missionnaires, au premier siècle, illustrée au commencement du second par le martyre d'Ignace,

[1] « Hæc Judææ caput est. » (Tacite, *Historia*, II, 79.)

elle était demeurée fidèle à ce glorieux passé, et elle était considérée comme la seconde métropole du christianisme primitif.

Il n'était pas une seule des provinces de l'Asie Mineure qui n'eut été sillonnée en tous sens par la mission chrétienne et où elle n'eut gagné du terrain. La Cilicie envoya onze évêques à Nicée, parmi lesquels on remarquait celui de Tarse, la patrie de saint Paul, et celui de Mopsueste. La Cappadoce était représentée par dix de ses pasteurs. Tyane, illustrée par le fameux magicien Apollonius, Comana, Cybistra, et plusieurs autres villes, figurent dans la liste du concile. Le christianisme avait atteint les rives du Pont-Euxin et fondé des Eglises dans les provinces du Pont et de la Paphlagonie. Il avait envoyé des missionnaires jusque dans l'Hellespont et dans les lieux » où fut Troie, » dans cette contrée où tout exhalait la poésie d'Homère. La croix avait été plantée en Lydie; autour des Eglises célèbres d'Ephèse et de Smyrne, de Thyatire et de Philadelphie, s'en groupaient un grand nombre d'autres plus obscures, mais qui étaient des conquêtes nouvelles. La Phrygie, la Pamphylie, la Pisidie qui a jusqu'à dix évêques à Nicée, l'Isaurie qui en a dix-sept, la Carie qui en a cinq, nous présentent le même résultat; les noms des évêques de Galatie nous apprennent à quel point le christianisme a pénétré dans l'intérieur du pays. Les îles qui sont près de la côte asiatique comme les îles de Rhodes, de Cos, de Lemnos et de Corcyre ont reçu l'Evangile du continent; il en est de même de l'île de Chypre qui l'avait entendu une première fois de la

bouche de saint Paul. C'est ainsi que dans les pays où le paganisme antique était arrivé au dernier degré de la corruption, sur cette terre voluptueuse où la religion avait sanctionné et favorisé tous les entraînements criminels, la religion la plus austère avait conquis des sectateurs par milliers et les avait ralliés autour d'une croix, symbole de l'austérité et des sacrifices réclamés d'eux, en face de ces temples somptueux qui faisaient du plaisir un dieu et de l'infamie un rite religieux. Quelle réponse éclatante à ces doctrines dégradantes qui veulent que l'homme soit fatalement asservi au climat qu'il habite, chaste et sobre au Nord, voluptueux au Midi, adorateur de Cybèle ou de Vénus en Asie par la même raison qui lui fait vénérer le farouche Odin dans les forêts de la Germanie !

Les contrées voisines de l'Asie Mineure et de la Syrie furent de bonne heure visitées par les missionnaires chrétiens. Nous les trouvons dès le second siècle en Arménie. La prétendue lettre de Jésus-Christ à Abgare déjà mentionnée par nous, comme les missions attribuées à Barthélemi et à Thaddée, sont de précieux indices de la tradition primitive sur la haute origine de la propagation de la foi dans ces contrées. Il est certain que vers le commencement du troisième siècle le christianisme y avait fait de notables progrès. Le grand apôtre du pays fut Grégoire, surnommé l'Eclaireur, né en 257. « Sous le roi Tiridate, dit Cédrénus, il entraîna la conversion du pays entier[1]. » Formé à cette grande

[1] Ἡ πᾶσα Ἀρμενεία εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστιν μετατίθεται.

mission à Césarée où il avait passé une partie de sa jeunesse, mûri dans la solitude et dans l'ascétisme, il commença à annoncer l'Evangile au moment de la violente persécution soulevée par Dioclétien, qui avait gagné jusqu'à l'Arménie. La conversion du roi la fit cesser et assura à l'Eglise la conquête au moins extérieure du pays, car déjà la protection des princes commençait à exercer son influence funeste, et les conversions en masse remplaçaient le progrès lent et sûr de la libre diffusion des croyances. Néanmoins le roi n'eût pas cédé si tôt si la prédication de Grégoire n'eût obtenu les plus étonnants succès; il ne fit que sanctionner une victoire déjà gagnée. Grégoire, qui unissait une grande habileté à un zèle ardent, couvrit le pays d'écoles chrétiennes où la nouvelle génération se formait à la religion du Christ. Il alla chercher à Césarée, avec le titre d'évêque d'Arménie, la légalisation ecclésiastique de ses travaux, autre symptôme de la révolution qui avait commencé à s'opérer insensiblement dans l'Eglise [1].

Un peu plus au nord [2], l'Evangile pénétrait à la même époque au pied du Caucase, en Ibérie, dans des circonstances touchantes qui rappellent le caractère

(Cedrenus, *ad annum XIX Const. magni.*) — Sozomène (*Hist.*, II, 8), attribue la conversion de Tiridate à un miracle, sans parler de Grégoire.

[1] Fabricius, *Lux salutaris*, p. 640. — *Histoire générale de l'établissement du christianisme*, par Blumhardt, traduit par A. Bost, t. Ier, p. 292. — Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 112.

[2] Vers l'an 320. Quoique la conquête de l'Ibérie au christianisme dépasse de quelques années la période dont nous nous occupons, nous l'y faisons rentrer comme se rattachant étroitement aux missions de l'Asie Mineure.

spontané des missions primitives. Nous empruntons ce récit à l'historien Socrate[1], qui rapporte les faits plus simplement que Sozomène, tout en les ornant encore de détails légendaires : « Une femme d'une vie chaste et pure fut emmenée captive en Ibérie par une dispensation de la Providence divine. Au milieu de ces païens, elle menait une vie toute d'austérité. D'une chasteté à toute épreuve, jeûnant fréquemment, assidue à la prière, elle faisait l'étonnement des barbares. Il arriva qu'un fils du roi, encore en bas âge, tomba malade, et selon la coutume du pays, la reine le fit porter à d'autres femmes pour savoir si elles connaissaient quelque remède efficace capable de guérir son mal. Comme l'enfant porté par sa nourrice à ces femmes, n'avait trouvé aucun soulagement, il est enfin conduit auprès de la pauvre captive. Celle-ci, en présence de plusieurs femmes, déclara qu'elle n'avait aucun secours matériel à offrir, mais ayant reçu l'enfant, elle dit : « Jésus-« Christ, qui a guéri beaucoup de malades, guérira cet « enfant. » Après avoir ainsi parlé, elle pria et invoqua le secours de Dieu, et l'enfant fut guéri. » Quelques jours plus tard, la reine elle-même tombe malade, et est guérie par les prières de l'esclave. Comme le roi voulait reconnaître ses bienfaits par de riches présents : « Je n'ai que faire de ces richesses, répondit-elle; la piété m'en tient lieu. Mais le plus grand don pour moi serait que vous adoriez le Dieu que je connais. » Peu de temps après, le roi des Ibères, saisi à la chasse par

[1] Socrate, *H. E.*, I, 20. Comp. à Sozomène, II, 70.

une soudaine et effrayante obscurité, se rappelle le Dieu de la pauvre esclave et l'invoque. Il se fait immédiatement instruire par elle et devient lui-même le propagateur de la foi nouvelle au milieu de son peuple.

Il est difficile de déterminer avec exactitude la limite atteinte par le christianisme en Orient pendant cette période. Il est certain qu'il remporta d'éclatants succès en Perse. Il s'y trouvait en contact avec une religion qui, tout erronée qu'elle fût, était bien supérieure au paganisme infâme de l'Asie Mineure. Les sectateurs de Zoroastre, comme nous l'avons vu, reconnaissaient la grande lutte entre le bien et le mal qui est le fond de l'histoire humaine. S'ils l'assimilaient trop à une lutte d'éléments matériels, s'ils ne savaient pas assez s'élever au-dessus des symboles qui la représentaient, s'ils la réduisaient trop souvent à n'être que la guerre entre la lumière et les ténèbres, ils adoraient néanmoins dans Ormuz une divinité qui avait quelques traits de l'idéal moral. Ils ne croyaient pas l'honorer par la débauche ou le meurtre. L'*Avesta* n'avait pas franchi le cercle fatal du dualisme ; au contraire, il présentait l'opposition éternelle entre la puissance ténébreuse et la puissance lumineuse de la manière la plus tranchée. Ahrimane était représenté comme une couleuvre gigantesque qui enlace de ses replis le monde entier et infecte de son venin tous les êtres. La religion de Zoroastre n'offrait aucun moyen assuré et définitif de vaincre ce pouvoir malfaisant, mais par là même elle développait le besoin de la réparation et de la délivrance et préparait les voies au christianisme.

L'encens des mages offert au Christ enfant dans sa crèche est un hommage de ces vieux cultes orientaux à la religion définitive et un indice vague de ce qui s'y remuait d'aspirations et de vœux confus vers le Dieu de l'avenir. Le christianisme s'implanta en Perse dès le second siècle; ce qui le prouve, c'est que l'hérésie de Manès a pris naissance dans ce pays au commencement du troisième siècle. Si la religion nouvelle subit une certaine altération par suite de son contact avec le parsisme, celui-ci en fut à son tour sensiblement modifié. La religion de Zoroastre subit largement l'influence des idées chrétiennes; le *Bundehesch*, livre sacré dont la composition remonte aux premiers siècles de notre ère, porte la trace évidente de cette élaboration et de ce mélange. On ne sait comment le christianisme parvint en Perse; ce fut probablement à la suite des guerres continuelles entre ce pays et l'empire romain. Des soldats captifs y portèrent peut-être l'Evangile. Toujours est-il qu'au milieu du quatrième siècle les chrétiens y étaient assez nombreux pour que Constantin les recommandât au roi Schapur II [1]. Cette recommandation n'était pas inutile, car vers l'an 343 une épouvantable persécution y éclata, et sa fureur démontre les triomphes de l'Eglise à l'époque précédente. Un évêque persan siégeait au concile de Nicée.

Le christianisme s'est-il, de la Perse, propagé jusque

[1] Πυθόμενος παρὰ τῶν Περσῶν γένει πληθύειν τὰς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, λαούς τε μυριάνδρους ταῖς Χριστοῦ ποίμναις ἐναγελάζεσθαι. (Eusèbe, *In Vita Const.*, IV, 8 et 9. Comp. Sozom., II, 15. Voir Fabricius. *Lux salutaris*, p. 634.)

dans l'Inde ou du moins jusqu'aux frontières de ce pays qui avoisinent l'extrême Orient[1]? La question est très controversée parce qu'il est notoire que les anciens comprenaient l'Ethiopie, l'Arabie Heureuse et les contrées limitrophes sous le nom de l'Inde[2]. On s'accorde généralement à penser que c'est en Ethiopie que Pantænus, l'illustre fondateur de l'école d'Alexandrie, a prêché l'Evangile[3]. Cependant, bien que tout témoignage historique nous fasse défaut, nous sommes porté à admettre que quelques missionnaires chrétiens atteignirent dès cette époque la frontière de l'Inde. Nous avons déjà mentionné qu'au temps de Constantin un missionnaire revint de ce pays en rapportant qu'il y avait trouvé des traces du christianisme primitif[4]. L'Arabie a entendu la prédication d'Origène[5]; plusieurs Eglises y ont été fondées. Six évêques de cette contrée siégent au concile de Nicée. Quant à l'Abyssinie, ce n'est qu'après le grand concile qu'elle reçut ses premiers missionnaires. Les traditions d'après lesquelles l'Evangile y serait parvenu aux temps apostoliques n'ont aucune authenticité[6].

Le christianisme pendant cette période consolida en Grèce et dans l'Afrique orientale les conquêtes de l'âge précédent; nous voyons la première largement repré-

[1] Socrate (I, 19) et Sozomène (II, 24) l'affirment.

[2] Voir Fabricius, *Lux salutaris*, 628. — Mosheim, *De rebus ante Const. Comment.*, p. 207, et surtout la note de Valésius sur Socrate, p. 13.

[3] Eusèbe, *H. E.*, V, 10. — Nicéphore, IV, 32.

[4] Voir le vol. II, p. 71. — Philostorgius, III, 4.

[5] Eusèbe, VI, 19.

[6] « Terram hanc nullo apostolicæ doctrinæ vomere proscissam.» (Rufin, *Hist.*, I, 19.) Voir Ludolph, *Comment. ad. suam historiam æthiopicam.*

sentée au concile de Nicée[1]. Nous avons peu de détails sur les missions poursuivies dans ces contrées, parce que le christianisme s'y propagea par une expansion spontanée qui fut plutôt un rayonnement des foyers de lumière déjà existants qu'une mission proprement dite. L'Eglise d'Alexandrie fut la métropole de l'Egypte. Elle répandit la foi chrétienne dans toutes les anciennes provinces du pays, en Thébaïde et en Libye[2]. Ainsi s'écroulait ce vieux paganisme égyptien qui s'était cru éternel parce qu'il était immobile. Alexandrie fut pendant toute cette période la métropole de ce christianisme oriental dont le type fut alors si accusé ; l'Eglise d'Orient en reçut ses gloires les plus pures. Tant qu'elle subit l'ascendant de la cité des Clément et des Origène, elle conserva un génie plus libre, plus spéculatif, moins plié à la tradition, moins gouvernemental que sa sœur d'Occident, tout en l'égalant par le zèle et la fidélité et en portant comme elle la couronne du martyre. Nous verrons dans tout le cours de cette histoire ce type de l'Eglise d'Orient se caractériser toujours davantage pendant les trois premiers siècles.

B. — Conquêtes dans l'Afrique occidentale, en Espagne et en Italie. — L'Eglise d'Occident.

En Occident le champ de mission le plus vaste et le plus fertile fut l'Afrique proconsulaire ; l'Eglise qui

[1] Bunsen, *Analect. Antenicæna*, p. 271.

[2] Vansleb. (*Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, p. 29) cite le canon suivant de la version arabe et éthiopienne du concile de Nicée : « Tous les fidèles qui sont dans l'Egypte, dans la Libye, dans la Pentapole et dans la Nubie, doivent être sous le gouvernement de l'évêque d'Alexandrie. »

y fut fondée s'éleva promptement au premier rang par l'importance numérique comme par l'influence [1]. Cette vaste et fertile province était devenue en partie le grenier de l'Italie qui, maîtresse du monde, ne prenait plus la peine de labourer son sol fécond. Comprenant les deux Numidies, la Mauritanie, la Tingitane, elle possédait tous les climats depuis la zone brûlante du Midi jusqu'aux neiges de l'Atlas. L'administration romaine y avait poursuivi avec succès son travail d'assimilation. Tout, à l'extérieur, portait l'effigie de Rome ; elle s'était imprimée sur l'organisation, la religion et les mœurs ; néanmoins sous cette apparence romaine la nationalité africaine s'était conservée presque intacte. Sans parler ni des campagnes demeurées en grande partie étrangères sinon à la domination au moins à la civilisation de l'Italie, ni des tribus errant dans les déserts de Numidie ou au pied de l'Atlas, on retrouvait dans les villes les plus brillantes et les plus complétement pliées au joug étranger tous les traits caractéristiques de la race primitive et surtout ses antiques croyances. Sans se séparer du paganisme officiel, sans braver les périls d'un schisme, les Africains trouvaient moyen de demeurer fidèles à leur ancienne religion importée d'Asie comme on le sait, et qui n'était que le naturalisme phénicien quelque peu modifié. Ils s'attachaient au côté qui dans le

[1] Notre source principale, à part les Pères, est l'excellent ouvrage de Munter, *Primordia ecclesiæ africanæ*. Hafnæ. 1829. — Voir aussi quelques belles pages de M. Villemain, dans le *Correspondant* du 25 décembre 1858, intitulées : *Du premier apostolat chrétien dans la province romaine d'Afrique.*

polythéisme gréco-romain se rapprochait le plus de leur culte primitif. Au lieu de Didon ils adoraient Junon; il n'y avait qu'un nom de changé. Nul peuple n'était plus adonné à la magie que ces adorateurs de la nature qui mettaient toute leur confiance dans ses forces cachées. Les écrits du temps nous révèlent à chaque page cette tendance au panthéisme asiatique et cette préoccupation de la magie. Cette conservation du vieux type africain sous la domination romaine se révélait d'une manière très expressive dans la langue du pays. C'est bien le latin, la langue despotique des maîtres du monde imposée aux vaincus; mais quelle différence entre ce latin d'Afrique et le latin de Rome! Il est chauffé en quelque sorte au soleil brûlant de la contrée, incorrect, heurté, subtil, mais d'une incomparable énergie.

La capitale de l'Afrique proconsulaire, qui devint promptement le centre du christianisme africain, était Carthage, la fameuse rivale de la Rome républicaine, qui, sortie rajeunie de ses cendres, balançait presque avec Alexandrie la gloire de la Rome impériale. Enrichie par son commerce, illustrée par ses jurisconsultes qui faisaient école dans l'empire, parée de tout l'éclat d'une civilisation à la fois asiatique et romaine, Carthage voyait affluer dans ses murs une population innombrable. Elle avait aussi ambitionné la gloire des lettres et des beaux-arts, et dans cette époque de décadence l'immodération du génie africain était une cause de succès. Les écoles des rhéteurs célèbres s'ouvraient à une brillante jeunesse. Des lectures publiques avaient

été organisées comme à Rome. Apulée lisait ses *Florides* devant le peuple assemblé, comme jadis Hérodote avait lu son *Histoire* aux jeux Olympiques. Il est vrai que l'historien lisait ses pages immortelles dans ces grands jeux qui trempaient les héros, tandis que le rhéteur africain lisait ses froides compositions sur l'emplacement où l'avaient précédé les bateleurs et les danseurs de corde. Ce trait nous fait mesurer la différence des temps. Une ville comme Carthage ne pouvait être un foyer de civilisation, sans être en même temps un foyer de corruption. Ses débordements l'avaient illustrée même dans l'universelle infamie. Elle avait fidèlement conservé cette tradition du paganisme asiatique, et elle l'avait enrichie de toutes les ressources d'une civilisation raffinée. Salvien, qui vivait bien plus tard, à une époque où le christianisme était définitivement victorieux, nous fait une vive peinture de la dissolution de Carthage, qui devait encore mieux convenir à cette ville, alors qu'elle était plongée dans les ténèbres du paganisme : « Parlerai-je, dit-il, de cette cité, jadis l'émule de Rome par le courage, et depuis par la splendeur et le rang, Carthage, la grande rivale de Rome, la Rome africaine[1]? Nous y trouvons toute l'administration de l'empire, les écoles de tous les arts libéraux, et celles des philosophes, les gymnases où l'on apprend les langues, où l'on polit l'esprit. Là encore se trouvent les forces militaires et leur commandement et tout l'honneur de la charge

[1] « In Africano orbe quasi Romam. » (Salviani *De gubernatione Dei*, lib. VII, p. 149, 150.)

proconsulaire. Et pourtant cette ville illustre, je la vois débordant de vices, dévorée de tous les genres de corruption, inondée encore plus de turpitudes que de la multitude de ses habitants, pleine de richesses mais encore plus d'infamies[1]. J'y vois les hommes luttant à qui l'emportera en vices, les uns demandant la palme à la rapacité, les autres à l'impureté, les uns alourdis par le vin, les autres par la bonne chère, ici couronnés de fleurs, là couverts de parfums, tous marqués de la corruption d'un luxe vain, presque tous pris au piége mortel de l'erreur, et si quelques-uns échappent à l'ivresse des vins, je les vois tous enivrés de péché[2]. Quel est le quartier de la ville qui ne déborde pas d'infamies? Sur quelle place ou dans quelle rue n'y a-t-il pas un lieu infâme? » Telle était Carthage, la ville vouée jadis à la grande déesse asiatique, toujours fidèle à ses origines. L'ancien culte s'était conservé dans les campagnes sans prendre la peine de s'abriter sous les dehors de la religion officielle. Là vivaient les vieux Carthaginois parlant la langue de leurs pères, idiome asiatique semblable à plusieurs égards à l'hébreu, et adorant leurs anciennes divinités nationales. Saint Augustin se plaint à plusieurs reprises de l'obstacle qu'opposait cette langue étrangère à la propagation de la foi[3]. Cependant cette race barbare

[1] « Video quasi scaturientem vitiis, plenam quidem turbis, sed magis turpitudinibus. » (*Id.*)

[2] « Omnes tamen peccatis ebrios. » (*Id.*)

[3] Augustin, *In Johan.*, t. XIV, p. 27. Il parle, dans ce passage, de la vieille langue punique. — Hieronymus, *Præfatio ad Galatas.* — Arnobe, *Adv. gent.*, I, 10.

fut atteinte par l'Evangile, et elle donna plusieurs évêques à l'Eglise d'Afrique. Les tribus numides et mauresques qui habitaient au pied du mont Atlas restèrent étrangères au christianisme pendant cette période.

Les origines de l'Eglise de l'Afrique proconsulaire sont obscures comme, du reste, les origines de la plupart des anciennes Eglises. Elle a cherché, selon la coutume du temps, à rapporter sa fondation à un apôtre. La légende populaire, confondant Simon de Cyrène avec Simon Zélote, a fait de ce dernier le premier missionnaire de l'Afrique. Elle a aussi tenté de régulariser plus tard, et après coup en quelque sorte, sa position vis-à-vis de Rome, en attribuant à saint Pierre l'envoi de légats apostoliques à Carthage. Mais c'est une supposition gratuite qui a dû son origine à la tendance hiérarchique. On sait avec quel soin ce parti cherchait à se créer rétrospectivement des titres dans le passé[1]. Tertullien n'a jamais présenté l'Eglise d'Afrique comme ayant une origine apostolique, bien qu'il ait fait une énumération complète des Eglises de cette catégorie. Comment eût-il passé sous silence celle qui lui était le mieux connue et le plus chère[2]? Il va même jusqu'à distinguer entre l'Eglise d'Afrique et les Eglises apostoliques[3]. Si l'Eglise de Carthage n'a pas été fon-

[1] Munter, *Primordia*, p. 8.

[2] Voir Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XXI, XXXII, XXXVI; *Adv. Marcionem*, IV, 5.

[3] « Eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt. Habent igitur et illæ eamdem consuetudinis auctoritatem, tempora et antecessores opponunt magis quam posteræ istæ. » (Tertull., *De virginibus velandis*, II.) Tertullien parle, dans ce passage, des Eglises de la Grèce et de l'Orient.

dée au premier siècle, nous sommes portés à croire qu'elle a reçu le christianisme de la capitale de l'empire à laquelle l'Afrique proconsulaire était unie par les liens les plus étroits depuis qu'elle était province romaine. Les rapports avec Alexandrie étaient rares et difficiles ; la langue différait, tandis que le latin était parlé à Carthage comme à Rome. On peut supposer une multitude de circonstances très simples, très naturelles, à la suite desquelles l'Evangile aurait été porté sur la plage africaine. Quelque chrétien d'Italie sera venu à Carthage, soit pour un voyage de commerce, soit comme légionnaire, peut-être aussi pour échapper à la persécution. Tertullien rappelle les rapports d'amitié tout spéciaux qui unissaient l'Eglise de Rome à celles d'Afrique[1]. Cyprien appelle la première la racine des secondes[2]. Saint Augustin n'est pas moins explicite : « Il est manifeste, dit-il, que la fondation des Eglises instituées dans toute l'Italie, les Gaules, l'Espagne, l'Afrique, la Sicile et les îles intermédiaires ne doit être attribuée qu'aux prêtres institués par le vénérable apôtre Pierre et ses successeurs[3]. » Augustin n'affirme pas que toutes ces Eglises aient été directement fondées par saint Pierre, puisqu'il parle aussi de ses successeurs. Le seul fait certain qui ressorte de ce passage, si l'on en écarte la couleur hiérarchique, est la fonda-

[1] « Quod eam Africanis ecclesiis contesserant. » (Tertull., *De præscript.*, c. XXXVI.)

[2] « Radix et matrix. » (Cyprien, ep. XLVIII, *Ad Cornelium.*)

[3] « Manifestum esse in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam, atque Siciliam insulasque interjacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eas quas venerabilis Petrus apostolus et ejus successores constituerint sacerdotes. » (Epist. XXV, *Ad. Constant.* p. 856.)

tion de l'Eglise de Carthage par des chrétiens de Rome. Cependant, ailleurs le même Père attribue aux Eglises de la Grèce et de l'Orient une part dans les missions africaines; il les appelle la racine d'où l'Evangile est venu en Afrique, et il nous apprend que les chrétiens de cette contrée avaient entretenu avec elles des relations suivies par lettres[1]. Rien n'empêche d'admettre que des missionnaires, venus des villes commerciales de l'Asie Mineure, aient abordé à Carthage et y aient contribué à la propagation de la foi.

Telle est l'origine de cette Eglise d'Afrique qui joua un si grand rôle pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Elle n'eut ni le génie spéculatif de celle d'Alexandrie, ni la politique si sage de celle de Rome. Elle porta en tout la passion et l'énergie, dans les débats intérieurs comme dans la défense du christianisme. Ce fut à la fois sa grandeur et sa faiblesse. Toujours portée aux extrêmes, elle fut travaillée par le schisme et le rendit incurable par la violence qu'elle lui opposa; mais elle eut l'ardeur du zèle, la fougue entraînante, l'éloquence irrésistible. Tertullien demeure après tout, malgré ses écarts, son plus fidèle représentant. Aucune Eglise ne fit d'aussi rapides conquêtes. Elle les fit dans les campagnes[2] comme dans les villes, parmi les esclaves travaillant aux champs comme dans les hautes classes de la société. Au temps de Cyprien,

[1] « Cæteris terris unde Evangelium ad ipsam Africam venit. » (Ep. LXII, *Contra pertinaciam Donatistorum.*) Comp. aux passages suivants : « Græcis ubi fides orta est. » (Epist., CLXXVIII.) « Illa radice Ecclesiarum orientalium unde Evangelium in Africam venit. » (*Ibid.*)

[2] « In agris. » (Tertull., *Apol.*, c. XLI, XLII.)

les hérétiques se comptaient par milliers[1], ce qui suppose un nombre considérable de chrétiens. Au premier concile de Carthage, en l'an 255, on vit siéger soixante-dix évêques venus de l'Afrique proconsulaire et de la Numidie. Ce n'est pas tomber dans l'exagération que d'évaluer à plus de cent mille le nombre des chrétiens de ces contrées, au commencement du troisième siècle. L'Eglise de Carthage était comme une ville importante dans la capitale de la province.

C'est probablement de Rome, et de Carthage à la fois, que l'Espagne reçut le christianisme. Les missions prétendues de saint Jacques Majeur et de saint Paul, rentrent dans la légende et ne doivent pas occuper un instant l'histoire[2]. Il faut se borner à constater l'existence d'Eglises nombreuses en Espagne, dans le troisième siècle. Les travaux des missionnaires qui y portèrent l'Evangile ne sont connus que par leurs fruits; mais si leurs noms ont péri, la trace de leurs pas demeura profondément empreinte sur cette terre où tant de races devaient se succéder. L'Eglise d'Espagne était déjà importante à la fin du troisième siècle, car la persécution de Domitien y multiplia les martyrs. Plusieurs conciles furent tenus dans ce pays dans le cours du quatrième siècle[3].

[1] Epist. LXXIII.

[2] On peut retrouver ces légendes dans Fabricius, *Lux salutaris*, p. 374. Il est impossible de découvrir ce qui a donné lieu à la première. Quant à la seconde, le vœu exprimé par saint Paul de visiter l'Espagne l'explique suffisamment.

[3] Voir Rosseeuw Saint-Hilaire, *Histoire d'Espagne*, t. I[er], p. 160. — Cyprien (ep. LVII), parle déjà des Eglises de Léon, d'Asturie, de Merida et de Saragosse.

Le christianisme était déjà victorieusement implanté en Italie dès la période précédente. Il se propagea de ville en ville pendant celle-ci, et se recruta dans toutes les classes de la société. Nous n'avons pas de documents positifs sur ce mouvement progressif, si ce n'est quelques allégations générales des Pères déjà citées; mais il est notoire qu'au commencement du quatrième siècle, l'Eglise de Rome comprend tout un peuple. Elle est une puissance avec laquelle on doit compter; il faut ou l'exterminer ou la ménager. Entre la politique de Dioclétien et celle de Constantin, il n'y a pas de terme moyen. On ne peut plus dédaigner cette société nouvelle, pleine de jeunesse et de foi, accrue et fortifiée dans la lutte, nombreuse, ardente. Les inscriptions funéraires des catacombes prouvent que le christianisme s'est recruté dans toutes les classes. A côté du consulaire, nous lisons le nom de l'esclave ou de l'humble artisan; la matrone romaine est ensevelie près d'une femme obscure. C'est ainsi que par ces noms divers, nous pouvons apprécier les progrès de la mission chrétienne dans toutes les sphères sociales. Au reste, pendant trois siècles, l'Eglise de Rome s'est plutôt attachée à augmenter son importance numérique qu'à exercer une vaste influence au dehors. Elle n'a point donné d'illustres docteurs au christianisme antique; elle n'a prononcé aucune grande parole dans les polémiques soulevées. Toutes les plus graves questions de doctrine se sont débattues en dehors d'elle. Sans qu'on puisse l'accuser des calculs d'une politique mesquine, mais par une sorte d'instinct de race, cette

Eglise s'occupe bien plus d'organisation et de gouvernement que de spéculation. Sa position centrale dans la capitale de l'empire et ses glorieux souvenirs lui valurent une autorité de plus en plus grande, et ainsi sa primauté fut conquise en fait longtemps avant de l'être en droit. Nous suivrons de près cette grande révolution, quand nous étudierons l'histoire du gouvernement ecclésiastique dans les trois premiers siècles.

L'Eglise fondée à Lyon, dans la Gaule romaine, et qui fut comme la métropole de toute cette contrée, s'est de bonne heure rattachée par des liens étroits à l'Eglise de Rome. Nous devons donc la comprendre dans la même circonscription; car à l'époque où l'Evangile fut prêché dans cette partie de la Gaule, celle-ci était entièrement incorporée à l'empire; elle en avait accepté la domination et la religion, elle en avait reçu en échange une civilisation brillante et tout le luxe somptueux dont il ornait ses grandes villes. Monuments grandioses, temples éclatant de marbre et d'or, vastes arènes ouvertes aux sanglants plaisirs qui semblaient alors trop souvent une compensation suffisante de la liberté perdue, rien n'y manquait. La religion nouvelle fut portée dans ces contrées par des chrétiens d'Asie Mineure que des affaires de commerce fréquentes entre la Gaule méridionale et l'Orient y avaient probablement amenés. Lyon était le principal entrepôt du commerce gaulois. Cette ville comptait beaucoup d'Asiatiques dans ses murs. Peut-être y formèrent-ils un premier noyau de chrétiens, qui provoqua l'envoi de Pothin et d'Irénée; d'après Grégoire de Tours, ceux-ci auraient reçu leur

mandat de Polycarpe lui-même[1]. Leurs succès furent grands et l'Eglise fut bientôt considérablement accrue. On voit par les noms de ses membres qui sont mentionnés dans la lettre qu'elle écrivit aux Eglises d'Asie Mineure que l'élément grec et l'élément gaulois y étaient représentés aussi bien que l'élément romain. On y compte peu de riches comme le médecin Alexandre le Phrygien. Des esclaves comme Blondine viennent s'y asseoir sur les mêmes bancs que leur maître; des affranchis, des sujets provinciaux et des Romains de naissance s'y rencontrent[2]. Une grande ferveur, une fermeté à toute épreuve ont distingué l'ancienne Eglise de Lyon, qui combattit au premier rang dans les luttes formidables du deuxième siècle. Autour d'elle avaient été fondées l'Eglise des Eduens et celle de Vienne. Le christianisme paraît même s'être répandu jusque dans la Belgique et la Germanie première et seconde, car Irénée parle de la foi des deux Germanies[3].

Les Eglises de l'Afrique proconsulaire, de l'Espagne, de l'Italie et de la Gaule méridionale constituent à cette époque l'Eglise d'Occident, si différente dans son type général de l'Eglise d'Orient. A l'exception d'Irénée et d'Hippolyte, qui représentent l'élément oriental en Gaule et à Rome, les Pères occidentaux se distinguent profondément de ceux de l'Orient. Reposant sur la même base doctrinale, ils ont d'autres préoccupations,

[1] Grégoire de Tours, *Historia Franciæ*, t. Ier, p. 27.

[2] Voir le dépouillement de ces noms recueillis dans Eusèbe, liv. V, 1, et dans Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 38; dans l'*Histoire de la Gaule sous la domination romaine*, par A. Thierry, t. II, p. 174.

[3] Irénée, *Contra Hæres.*, I, 3.

un autre tour de pensée, une autre méthode. Ils démontrent moins qu'ils n'affirment; leur volonté est plus forte que leur pensée, et ils préfèrent les questions d'application aux questions spéculatives. Ils élaborent lentement le système de l'autorité épiscopale avec plus de passion à Carthage, avec plus d'habileté et de patience en Italie. Mais déjà on peut prévoir que, de même que Rome a vaincu la Grèce qui avait pensé pour elle, l'Eglise d'Occident l'emportera sur l'Eglise d'Orient, tout en s'appropriant ses trésors intellectuels. Toutefois le moment de cette victoire est encore éloigné, et, dans cet âge de liberté étranger à la fausse unité, bien qu'entraîné insensiblement vers elle, les différences marquées des deux Eglises se dessinent encore avec netteté.

C. — Conquêtes de l'Eglise dans la Gaule occidentale et en Germanie.

A côté des pays à la fois conquis et assimilés par Rome s'étendaient de vastes contrées qui rentraient bien dans les frontières extérieures de l'empire, mais qui étaient en quelque sorte en dehors de ses frontières morales, parce qu'elles étaient demeurées étrangères à sa civilisation. Telle était la Bretagne et certaines parties reculées de la Gaule occidentale; elles étaient soumises au joug, mais sans y être encore pliées. Au delà des limites de la domination romaine, dans les forêts immenses de la Germanie, une race jeune, vaillante et sérieuse d'esprit se préparait à de grandes destinées. C'était le nuage sombre qui paraît à peine à

l'extrémité de l'horizon et qui annonce de prochaines et terribles tempêtes. Déjà cette menace de l'avenir avait été comprise et elle était l'objet de toutes les préoccupations des empereurs doués de sens politique. Un instinct profond les avertissait que le péril était là. Ces peuples barbares ne devaient pas seulement promener la destruction sur la face du vieux monde, ils ne devaient pas seulement renverser, ils devaient aussi fonder. Le christianisme allait trouver en eux la race qui lui était le mieux appropriée et avec laquelle il pourrait créer une société nouvelle, jeune comme lui et éminemment apte à subir son influence. C'est donc un grand moment dans l'histoire que celui où l'Evangile fut pour la première fois porté à ces nations barbares.

Avant la conquête de César, la Gaule[1] se divisait en quatre parties : 1° l'Aquitaine, bornée à l'est et au nord par la Germanie, au midi et à l'ouest par les Pyrénées et l'Océan. Les Aquitains et les Ligures qui habitaient cette contrée étaient venus de l'Ibérie, les premiers refoulant les seconds vers la Gaule méridionale. 2° La Belgique, qui était comprise entre la Seine et la Garonne. Les Belges étaient des Cimbres; ils furent précipités en Gaule à la suite des refoulements multipliés de leur race entre le Pont-Euxin et le Danube. 3° Les Galles ou Celtes, qui appartenaient à la même race. Ils avaient été portés en Gaule par une première invasion et ils occupaient une ligne qui, partant de l'embouchure

[1] Voir *les Gaulois,* par Amédée Thierry, 4° édition, 1857. — *La Gaule sous la domination romaine,* par le même. — *Histoire de France,* t. Ier, par Henri Martin. — *Histoire de l'Eglise de France,* par l'abbé Guettée, tome Ier.

du Tarn, longeait ce fleuve, puis le Rhône, l'Isère, les Alpes, le Rhin, les Vosges, la Loire, et venait rejoindre la Garonne. 4° Enfin l'émigration phocéenne, qui avait pour capitale Marseille, au bord de la Méditerranée.

Auguste, après la conquête de la Gaule par César, l'avait divisée en quatre provinces : 1° l'ancienne province romaine, qui fut appelée Narbonnaise ; 2° l'Aquitaine, qui fut agrandie et s'étendit des Pyrénées à la Loire ; 3° la Belgique, qui embrassa tout le Nord ; 4° la Celtique ou Lyonnaise comprenant tout le centre, entre la Loire, le Rhône depuis Lyon, le Rhin et la Marne, la Seine et la mer.

Nous avons déjà parlé des succès de la mission chrétienne dans la partie centrale de la Gaule lyonnaise qui était devenue comme une nouvelle Italie, tant l'assimilation de la civilisation romaine y avait été complète. Nous n'avons donc à nous occuper que des progrès du christianisme dans l'ouest et le nord de la Gaule. C'est là que l'ancienne nationalité s'était le mieux conservée. Race ardente et mobile, pleine d'élan et de spontanéité, grands discoureurs et grands guerriers, les Gaulois se montraient passionnés de tout ce qui anime la vie. Ils n'aimaient rien tant que les aventures et les périls. Les expéditions lointaines avaient pour eux un charme irrésistible. On les avait vus fonder une république en Asie ; l'Italie, avant de les conquérir, avait failli subir leur joug. Leur curiosité était insatiable et César nous les montre arrêtant les voyageurs pour entendre d'eux des choses nouvelles[1]. Amoureux de

[1] César, *Bella Gall.*, IV, 15.

l'éclat, du brillant en toute chose, ils se paraient de vêtements à vives couleurs, et leur langage expressif et coloré rappelait la tunique rouge qu'ils affectionnaient. Divisés en peuplades innombrables, ils avaient mille occasions de s'accorder leur plaisir favori et la guerre n'avait chez eux ni trêve ni repos. L'administration romaine ne réussit pas à passer le niveau sur cette nationalité si tranchée. Elle subsista toute vive et rompit la monotonie des cadres impériaux. Pourtant, plus on avance vers l'Ouest et vers le Nord, plus la race gauloise prend de gravité. C'est dans ces contrées que le système druidique reçut son élaboration définitive. La religion des anciens Gaulois fut primitivement un naturalisme naïf et grossier comme toutes les religions orientales[1]. Ils l'apportèrent du berceau de la race indo-germanique dont ils étaient l'une des branches. Les forces de la nature furent d'abord adorées sans être même symbolisées, puis s'élevant d'un degré, le polythéisme gaulois les personnifia à la manière des Védas. *Tarann* fut l'esprit du tonnerre, l'*Indra*, ou le *Zeus* celtique, le Dieu du ciel. Le soleil fut adoré sous le nom de *Bel* ou *Bélon*. *Vosège* fut la divinité des Vosges et *Pennin* personnifia les Alpes. Le dieu de la guerre s'appella *Hens* ou *Hæsus*. *Teutatès* représenta le Mercure grec, le dieu subtil et commerçant. Tel fut le polythéisme populaire, qui, après la conquête romaine, se confondit avec le paganisme gréco-romain et perdit toute originalité.

[1] Voir Amédée Thierry, *Histoire des Gaulois*, t. Ier, p. 475-490.

Mais à côté de ce courant d'une tradition grossière se discerne un courant plus pur et plus profond. La donnée mythologique orientale qui est le fonds commun de toutes les anciennes religions n'est pas écartée, mais elle est élaborée et raffinée. Elle subit une transformation analogue à celle que nous avons signalée dans la religion védique, alors que descendus des pentes de l'Himalaya les Indiens arrivèrent au bord du Gange. Les druides sont les brahmanes de l'Occident; le système élaboré par eux a plus d'un trait de ressemblance avec le panthéisme grandiose de l'extrême Orient. Seulement il s'en distingue par un caractère moins contemplatif et moins ascétique. Il tend moins à l'anéantissement qu'au renouvellement des êtres. Une race guerrière et trempée dans la lutte sous un ciel favorable, mais qui ne verse pas à l'âme les assoupissantes rêveries de l'Inde, a marqué de son empreinte ses idées religieuses. On a récemment fait grand bruit du druidisme. On l'a présenté comme une sorte d'anticipation de la religion définitive, comme la forme rudimentaire de religion plus parfaite après laquelle le cœur humain a si longtemps soupiré et qui aujourd'hui serait apte à rajeunir notre monde vieilli[1]. Sans entrer dans une discussion qui serait un hors-d'œuvre à cette place, nous nous bornerons à exposer la religion druidique, non d'après des documents incertains où l'on ne peut démeler le texte primitif des commentaires et des addi-

[1] Voir l'article *Druidisme* dans l'*Encyclopédie nouvelle*, par M. Jean Reynaud. Voir aussi les pages consacrées à ce sujet par M. Henri Martin, dans sa belle *Histoire de France* (t. Ier, p. 48 à 84).

tions provenant du christianisme, mais d'après le témoignage incomplet, mais sûr, des historiens de l'antiquité[1].

Le druidisme pose comme premier principe l'éternité de la matière et de l'esprit. L'univers est incessamment renouvelé par l'eau et par le feu. L'homme participe à cette immortalité de tous les êtres. « Les âmes, d'après les druides, dit Strabon, sont immortelles comme le monde. » « Leur premier désir, ajoute César, est de persuader que les âmes ne périssent pas, mais qu'après cette vie elles passent dans d'autres corps[2]. Au-dessus de notre monde s'ouvre un autre monde semblable au nôtre, mais plus beau, dans lequel, sous une forme nouvelle, l'âme conserve son identité. C'est là que son existence se poursuit dans des conditions qui diffèrent selon le degré du mérite.

Les druides admettaient qu'un lien étroit rattachait les survivants aux morts. La flamme des bûchers funéraires apportait des nouvelles de la patrie des âmes et on y brûlait des lettres que le mort devait lire dans l'autre monde ou remettre à des âmes déjà glorifiées[3].

[1] M. Jean Reynaud et ses disciples se sont fondés, dans leur appréciation du druidisme, sur les vieux chants bretons recueillis et publiés par M. Pictet, de Genève; mais il est impossible d'y voir le druidisme sous sa forme primitive. On sent à chaque ligne que le christianisme a passé par là. Autant vaudrait étudier le parsisme dans le *Bundehesch*, que d'étudier l'ancienne religion gauloise dans des *triades*. M. Henri Martin reconnaît lui-même qu'elles ont subi de nombreuses altérations. (Tome Ier, page 75.)

[2] Ἀφθάρτους λέγουσι τὰς ψυχὰς καὶ τὸν κόσμον. (Strabon, lib. IV, p. 197.) « In primis hoc volunt persuadere non interire animas. » (Cæs. *Bella gall*, IV, 14; VI, 14.)

[3] Diodore de Sicile, *Historia*, V, 28.

Le sentiment de la solidarité était très développé chez les Gaulois. La vie d'un homme pouvait être rachetée par celle d'un autre homme. De là des sacrifices volontaires fréquents. Les druides pratiquaient la magie avec l'accompagnement de ses pires superstitions. Le gui jouait un grand rôle dans leurs rites ; croissant sur le chêne, l'arbre sacré par excellence, il avait, selon eux, des vertus exceptionnelles. Ils cherchaient aussi des présages dans le supplice des captifs qui étaient immolés ou plutôt brûlés par milliers dans le colosse d'osier où ils étaient jetés.

Le sacerdoce gaulois avait trois degrés. Les bardes ou chantres sacrés constituaient le premier ; les *ovates*, espèces de lévites chargés des sacrifices, le second ; et les druides, ou les hommes des chênes, constituaient le degré supérieur. Gardiens de la tradition, prophètes et docteurs, ils formaient le corps enseignant. « Ils étaient philosophes et théologiens, dit Diodore de Sicile[1]. » « Leur élévation était due, dit Ammien Marcellin, à leur esprit plus élevé, à leur préoccupation des questions les plus mystérieuses et les plus hautes[2]. » C'est à eux que l'on doit l'élaboration du polythéisme gaulois. Leur enseignement tout verbal était rhythmé pour se conserver plus facilement.

Telles sont les données principales de la religion druidique. Y chercher davantage, c'est tomber dans l'hypothèse pure. Admettre, d'après une inscription

[1] Φιλόσοφοι καὶ θεολόγοι. (Diod. Sic., V, 31.)

[2] « Druidi, ingeniis celsiores, quaestionibus occultarum rerum altarumque erecti sunt. » (Amm. Marcellin., lib. XV, 9.)

lue au douzième siècle sur un autel souterrain retrouvé sous Notre-Dame de Paris, que les druides adoraient dans Esus un Dieu suprême, vraiment séparé du monde et semblable au Jéhovah de l'Ancien Testament[1], c'est bâtir un système bien grandiose sur une base bien fragile et unique. N'est-ce pas aussi abuser étrangement de l'induction que de voir dans le gui fleurissant sur le chêne, l'arbre d'Esus, l'image de la créature finie supportée par l'être universel, mais non absorbée par lui? Que ne trouverait-on pas dans les mythes innombrables de l'ancienne mythologie avec de pareils commentaires? Admirer dans les sacrifices humains volontaires la foi à l'immortalité et assimiler le meurtre régulier des captifs à la destruction des peuples cananéens, c'est atténuer avec art le côté abominable du druidisme sans réussir à le justifier à la conscience. Nous ne pouvons souscrire à la conclusion d'un savant historien, lorsqu'il dit que « nos pères représentent dans le monde celtique la plus ferme et la plus claire notion de l'immortalité qui fut jamais[2]. » Sans contester les grands côtés du druidisme, tout en le trouvant supérieur au brahmisme par ce qu'il a de viril et d'énergique, nous ne pouvons voir un spiritualisme conséquent dans une doctrine qui aboutit à la métempsycose et qui proclame l'éternité de la matière. Elle n'échappe pas plus qu'aucune des religions de l'antiquité au dualisme qui les empêche d'aborder vraiment le monde de l'esprit, le monde moral. Le salut par l'épuration au travers des

[1] Henri Martin, t. Ier p. 57.
[2] Henri Martin, t. Ier, p. 80.

diverses formes de l'être successivement parcourues, c'est encore le salut par l'homme, par ses forces ou par ses mérites. Ce qu'il y a de plus original dans le christianisme n'est pas même entrevu. Valère Maxime a parfaitement caractérisé le druidisme quand il l'a appelé un nouveau pythagorisme[1]. Il en a la grandeur et l'imperfection, et quand nous le dégageons de tous les emprunts qu'il a faits au christianisme dans les premiers siècles de notre ère, il se montre à nous comme un mélange d'erreurs monstrueuses et d'aspirations vraies. Le caractère effrayant et barbare de ses rites sanglants et ce besoin d'une expiation infinie qui multipliait les sacrifices humains, révèlent avec force le sentiment qu'il avait de sa propre insuffisance. Semblable aux autres religions païennes, il prépare les voies à son grand et divin successeur, non par la solution du problème religieux qu'il a proposée, mais par ce qu'il a fait pour accroître le tourment de la conscience. Les quelques échappées qu'il a ouvertes sur la vie future n'ont de valeur qu'à ce titre; car, considéré comme système, le druidisme s'écroule par la base ainsi que tout panthéisme dualiste.

La Gaule occidentale et septentrionale ne reçut l'Évangile que dans le cours du troisième siècle. L'origine apostolique du christianisme dans ces contrées ne repose que sur des fables grossières[2]. La légende confondant la Gaule et la Galatie où nous voyons saint Paul

[1] « Idem senserunt quod Pythagoras. » (Valère Maxime, II, 9.)

[2] Fabricius, *Lux salutaris*, p. 384. — Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 439. — L'abbé Guettée, *Histoire de l'Église de France*, t. Ier, p. 37.

envoyer Crescens, un de ses compagnons de voyage, peu de temps avant sa mort[1], faisait aborder le messager du grand apôtre sur les rives gauloises. Il est possible que dès le second siècle quelques vagues notions de la religion nouvelle soient parvenues en dehors de la Gaule lyonnaise, puisque Irénée range les Celtes parmi les peuples qui ont entendu l'Evangile[2]. Les communications étaient devenues faciles par la large voie qui traversait la contrée. « La Gaule, dit M. Amédée Thierry, sous l'administration romaine présentait quelque chose du spectacle que nous donne, depuis cinquante ans, l'Amérique du Nord : de grandes cités s'élevant sur les ruines de pauvres villages ou d'enceintes grossièrement fortifiées; l'art grec et romain déployant ses magnificences dans des lieux encore à moitié sauvages, des routes garnies çà et là de relais de poste, de magasins, d'étapes pour les troupes, d'auberges pour les voyageurs traversant des forêts séculaires, des flottes de commerce allant dans toutes les directions, par le Rhône, par la Loire, par la Garonne, par la Seine, par le Rhin, porter les produits étrangers et rapporter les produits indigènes[3]. » Cette grande circulation commerciale devait amener la circulation des idées et des croyances d'un bout du pays à l'autre. Toutefois ce ne fut que sous le règne de Dèce que d'importantes Eglises furent fondées dans la Gaule septentrionale et occidentale. Sept missionnaires partirent de

[1] 2 Tim. IV, 10.
[2] Irénée, *Contra Hæres.*, I, 3.
[3] Amédée Thierry, *les Gaulois*, t. Ier, p. 352.

Rome, à cette époque, pour y porter l'Evangile. Trephyme s'arrêta seul dans le sud du pays et se fixa à Arles. Gatien se rendit à Tours, Paul à Narbonne, Saturnin à Toulouse, Stremonius à Clermont, Martial à Limoges et Denys à Paris[1].

On ne peut obtenir aucun renseignement certain sur cette mission, tant les récits légendaires abondent. Il paraît néanmoins par la prodigalité même de ces légendes, vestiges du sentiment populaire, qu'elle eut les plus éclatants succès. Il est probable que chacun de ces sept missionnaires était un chef de mission accompagné de plusieurs chrétiens. C'est ainsi que l'Eglise de Bourges fut fondée par un disciple de Stremonius. Elle le fut dans des circonstances très intéressantes qui ont dû se renouveler ailleurs. Un riche habitant de la ville, nommé Léocadius, ayant abandonné le paganisme pour l'Evangile, donna sa maison aux missionnaires, afin que le culte y fût célébré[2]. Denys fut l'apôtre le plus actif des Gaules. De Lutèce, où il résida et subit le martyre, il envoya des missionnaires dans toutes les contrées environnantes[3], et étendit très loin l'empire du christianisme. Quelques-uns de ses compagnons portèrent l'Evangile dans le Nord de la Gaule. L'histoire ne nous donne aucun renseignement plus positif sur la

[1] Grégoire de Tours, *Historia Franciæ*, l. Ier, c. XXX.

[2] *Id.*, c. XXIX.

[3] D'après M. Edmond Le Blanc, la crypte découverte en 1611 à Montmartre sous la chapelle d'un couvent, et maintenant comblée, aurait reçu les ossements du martyr. Les inscriptions et les emblemes dont cette crypte était remplie nous reportent au troisieme siecle par leur similitude avec le symbolisme des catacombes. (*Inscriptions chretiennes de la Gaule*, t. Ier, p. 273-276.)

première propagation de la foi dans la Gaule occidentale.

Les îles Britanniques, séparées de la Gaule par quelques lieues de mer, pratiquant la même religion et soumises comme elle au joug de Rome, d'abord nominalement au temps de César, puis trop réellement sous Claude, reçurent le christianisme à la même époque. Il y était implanté au temps de Tertullien[1]. « Les îles de la Bretagne, dit Chrysostome, placées en dehors de nos mers, dans l'Océan même, ont éprouvé la vertu du Verbe ; et des églises et des autels y ont été élevés[2]. » Un établissement si considérable de la religion nouvelle supposait des missions antérieures. On a voulu les faire remonter jusqu'à saint Paul, d'après le fameux passage de Clément de Rome, qui le fait aller jusqu'au terme de l'Occident. Mais on ne peut tirer aucune induction certaine de ces termes vagues. Aucune donnée positive ne nous est fournie sur les origines du christianisme dans ces contrées. La conversion du roi Lucius, qui aurait favorisé ses progrès dans le pays, n'est confirmée par aucun témoignage primitif. On peut seulement inférer du fait que la Pâque fut longtemps célébrée dans les Eglises de la Grande-Bretagne, selon les coutumes de l'Asie Mineure, que des chrétiens venus d'Orient y ont porté l'Evangile[3].

[1] « Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita. » (Tertullien, *Contra Judæos*, c. VII.)

[2] Καὶ γὰρ αἱ Βρεταννικαὶ νῆσοι ἐν αὐτῷ οὖσαι τῷ Ὠκεανῷ. (Jean Chrysost., *Oratio quod Christus Deus*, t. Ier, p. 7.)

[3] Voir, pour les débuts du christianisme en Angleterre, Beda Venerabilis, *Histoire anglaise*. Blumhardt (traduction), t. Ier, p. 40, donne beaucoup trop de créance aux légendes locales, qu'il combine habilement sans les rendre plus authentiques.

La Germanie le reçut également avant le quatrième siècle. Sous le nom assez élastique de Germanie, l'antiquité comprenait la contrée comprise entre le Rhin à l'ouest, la mer Germanique au nord, le Danube au sud et la Vistule à l'est. On peut diviser les peuples qui l'habitaient en deux grandes fractions : 1° les Scandinaves occupant tout le Nord; 2° les Francs et les Allemands au bord du Rhin, les Goths dans le bas Danube. Ces nations diverses avaient le même type légèrement diversifié du sud au nord, la même organisation sociale, la même religion[1]. Grand de taille, avec une chevelure blonde et un œil bleu, le Germain est doué d'une force prodigieuse. C'est un barbare pour l'habitant amolli et corrompu de l'Italie ou de la Gaule méridionale. Néanmoins ce barbare, au sein de ses forêts sombres, sous ce ciel si triste, s'il n'est celui de la patrie, selon l'expression de Tacite, a réalisé déjà quelques-unes des conquêtes les plus précieuses d'une civilisation plus avancée. La famille y est constituée sur une base solide, la femme est placée à un haut rang dans l'estime du peuple. Ce n'est pas une esclave, jouet d'un tyran domestique, n'ayant aucun droit, aucune conviction, aucune affection générale et élevée; elle est vraiment épouse et mère. Elle a les nobles passions du patriotisme; elle est la compagne du guerrier, l'inspiratrice de l'héroïsme national. On la voit parfois ramener au combat une troupe qui se débande, et dans la défaite manifester une douleur qui a de la grandeur jusque

[1] La grande source pour la caractéristique générale des Germains est le traité de Tacite (*Germania*).

dans ses excès cruels parce qu'elle est désintéressée. Ce respect de la femme maintint la pureté des mœurs. L'adultère était en abomination chez les Germains, et leur austérité faisait un contraste saisissant avec la civilisation romaine. Ecoutons sur ce sujet Salvien, qui nous peint les barbares de l'invasion déja bien moins préservés de la corruption générale du temps : « Nous sommes impudiques, dit Salvien, au milieu des barbares demeurés chastes. Je dirai plus, ils sont offensés par nos impuretés. L'adultère n'est pas toléré par un Goth. Quelle espérance, je le demande, avons-nous devant Dieu? Nous chérissons l'impudicité, les Goths l'abhorrent. Nous fuyons la pureté, ils la chérissent. La dissolution est un crime chez eux, elle est en honneur chez nous. Et nous pensons que nous pouvons trouver grâce devant Dieu, quand les Romains admettent tous les genres d'infamies, tandis que les barbares les repoussent! Je demande à ceux qui nous proclament meilleurs que les barbares de nous dire si ce qui est une exception chez eux n'est pas la règle presque universelle des Romains[1]. »

Les Germains se distinguaient aussi par leur amour de la liberté. Non-seulement ils prétendaient être indépendants de l'étranger, mais encore être libres dans leur propre pays. Ils ne s'enfermaient pas dans des villes murées. Chacun possédait son enclos à part. Si dans l'organisation de la tribu on retrouve des traces

[1] « Quæ nobis, rogo, spes ante Deum est? Impudicitatem nos diligimus, Gothi exsecrantur. Puritatem nos fugimus, illi amant. » (Salv., *De gubern. Dei*, p. 222, 223.)

du régime des castes importé de l'Orient, il est sensiblement modifié dans le sens de la liberté. Les hommes libres s'attachent spontanément à l'un d'entre eux plus riche et plus puissant. La royauté n'a aucun caractère tyrannique. L'assemblée générale de la nation est souveraine; elle exprime son approbation par le choc des framées sur les boucliers et sa désapprobation par ses murmures. Sous cette forme tumultueuse, elle maintient le droit des gouvernés vis-à-vis des gouvernants. C'est cette assemblée qui choisit les juges de canton et le chef de guerre qui doit conduire le peuple au combat. Ainsi se révèle un génie bien différent de celui des nations méridionales, et qui, retrempé par le christianisme, nous donnera le monde moderne. « Chez les anciens du Midi, dit très bien M. Ozanam, en Inde, en Grèce, à Rome, l'autorité l'emporte, et comme c'est l'autorité qui fonde et qui conserve, ces nations ont couvert la moitié du monde de leurs institutions et de leurs monuments. Mais pour avoir poussé trop loin le droit de la cité, pour avoir divinisé la patrie, pour l'avoir adorée d'un culte idolâtrique, on en vint à ne lui refuser aucun sacrifice. Les jurisconsultes proclamaient cette maxime que la société n'a pas de compte à rendre de ses décisions. Ce fut l'erreur des grands Etats de l'antiquité; ils périrent, comme périssent tous les pouvoirs, par leurs excès. L'instinct de la liberté s'était réfugié chez les peuples germaniques[1]. » Cet instinct de liberté explique les guerres incessantes de ces peuples contre

[1] Ozanam, *les Germains et les Francs*, p. 152, 153. Voir aussi Bunsen, *Gott in der Geschichte*, zweiter Theil, p. 600.

le pouvoir de Rome. L'empire se trouvait en présence d'une nationalité qui pouvait être brisée par la force, mais qui ne se laissait jamais assimiler. Il pouvait vaincre par l'organisation de ses armées et le génie militaire de ses généraux. Mais ce qui était invincible, c'était l'esprit même de la nation qui amenait de nouvelles rébellions. La lutte recommençait toujours autour de la mobile frontière qui séparait la Germanie indépendante des provinces romaines. Cette guerre formidable se poursuivit depuis Auguste sous le règne de presque tous les empereurs, particulièrement sous Domitien, Trajan, Antonin le Pieux et Marc-Aurèle. En définitive, malgré toutes ses ressources, malgré ses légions et ses traditions de victoires, l'empire devait succomber. Miné au dedans par sa propre corruption, et sapé par la religion nouvelle qu'il croyait écraser, il n'était pas possible qu'il résistât longtemps aux assauts d'une race jeune et vaillante dont il fallait enchaîner le libre esprit pour dominer le monde avec sécurité. Le pressentiment de l'invasion se manifeste dès la fin du troisième siècle. Tertullien, dans son *Apologie*, désigne les Marcomans comme des ennemis invétérés des Romains qui eussent pu prêter aux chrétiens, si ceux ci l'avaient voulu, un appui formidable contre l'empire[1]. Commodien, dans son *Apocalypse*, exprime la même pensée à l'égard des Goths[2]. Dans le cours du troisième siècle, l'invasion des barbares était mise au nombre des fléaux qui désolaient périodiquement l'empire[3].

[1] Tertullien, *Apologia*, c. XXXVII.
[2] *Spicilegium solemnense*, t. Ier, p. 53.
[3] Arnobe, *Adv. Gentes*, I, 4-14.

On ne se trompait pas; pour la première fois la force matérielle de Rome se heurtait à une grande puissance morale. Il importe de connaître les traits principaux de la religion qui avait trempé cette vigoureuse nationalité[1]. Les peuples germains apportèrent de l'Orient, comme les Pélages, le naturalisme naïf et brillant qui est le patrimoine commun de la grande race à laquelle ils appartiennent. Ils l'eurent bientôt sensiblement transformé et marqué de l'empreinte de leur génie national plein de profondeur et de sérieux. Ils ont échappé sous leur rude climat à la fascination de la nature luxuriante de l'Asie, à cette Maïa perfide, enchanteresse irrésistible de l'Inde, qui, après l'avoir gagnée au panthéisme le plus grandiose, l'a conduite par réaction à l'anéantissement, au vide absolu, à la *Nirvana* du bouddhisme. Ils n'ont pas eu cette imagination indienne si féconde, si inépuisable, qui, combinée avec une rare aptitude dialectique, a donné naissance à tant de mythes ingénieux. Les Germains, demeurés barbares pendant toute l'antiquité, n'ont pas eu non plus la tentation de créer, comme en Grèce, une religion esthétique qui fût avant tout le culte de la beauté humaine. Ils n'ont eu ni grands poëtes, ni merveilleux artistes pour évoquer un idéal enchanteur et ils n'ont pas vu s'ouvrir entre les nuages qui assombrissent leur ciel les lumineux palais de divinités charmantes buvant l'ambroisie sur un nou-

[1] Voir l'ouvrage consciencieux de M. Krafft, intitulé *Die Kirchengeschichte der germanischen Vœlker*. Ersten Bandes erste Abtheilung. 1854. — Voir aussi l'analyse de l'*Edda*, dans le *Tableau de la litterature du Nord au moyen âge en Allemagne et en Angleterre, en Scandinavie et en Slavonie*, par Eickhoff. Paris, 1831. — Ozanam, *les Germains et les Francs*. — Bunsen, *Gott in der Geschichte*, IIe vol.

vel Olympe. Non, ces nuages n'ont pas cessé pour eux de tendre l'horizon d'un voile de deuil. Une immense tristesse plane sur leur mythologie, mais c'est ce qui en fait le mérite et la supériorité. Inférieure comme poëme, comme agencement savant ou gracieux des mythes populaires, elle est bien supérieure comme expression des aspirations de la conscience. Un souffle moral la pénètre et la vivifie. Les nations qui étaient destinées à représenter le mieux le christianisme dans le monde avaient besoin de cette éducation sévère. Il devait trouver en elles son grand point d'appui, qui est dans la conscience individuelle.

Nous discernons dans la religion des peuples germaniques, comme dans toutes les anciennes religions, un double courant, une tendance matérialiste à côté d'une tendance plus noble, plus morale. Dans un culte qui avait, après tout, pour base l'adoration de la nature, les esprits vulgaires trouvaient toujours moyen de sauvegarder et de sanctionner leurs instincts grossiers. Ils s'attachaient dans la religion aux éléments qui répondaient le mieux à leurs préoccupations et à leurs désirs. C'est ainsi qu'ils relevaient le côté guerrier et féroce dans Odin et dans Thor et qu'ils développaient le culte de Frea, la Vénus germaine. Les Romains ont été surtout frappés des points de ressemblance entre la religion de ces peuples barbares et leur propre culte. Aussi ne parlent-ils que de ces divinités. Ils voient dans Odin leur Mercure, et leur Mars dans Thor[1]. Tacite, qui a entrevu le côté supérieur de la

[1] Ozanam, *les Germains et les Francs*, t. Ier, p. 42-55.

nationalité germaine, n'a pas connu la pensée religieuse plus pure et moins apparente qui se cachait aux yeux des étrangers sous ces enveloppes grossières. Pas plus que César, il n'a dépassé le naturalisme des Germains, résumé dans l'adoration d'Hertha ou de la Terre, et ce qu'il y avait de plus caractéristique et de plus profond dans leur mythologie lui est demeuré étranger[1]. De récentes découvertes, dues en grande partie aux frères Grimm, nous ont initiés à ces dogmes cachés, qui ont inspiré tout un recueil de légendes anciennes conservé en Islande sous le nom d'Edda. Il est maintenant prouvé que la forme la plus ancienne de ces légendes a précédé le christianisme.

Evidemment l'histoire se mêle à la cosmogonie dans cette mythologie. La lutte entre les puissances cosmogoniques rappelle les guerres que les peuples germains ont soutenues dans un lointain passé. Il y a là une inextricable confusion; mais on parvient néanmoins sans peine à discerner les traits caractéristiques de la religion germanique. Nous ne pouvons en retracer les mythes avec détail; nous nous attacherons uniquement aux traits essentiels. D'après l'Edda, une intelligence invisible a présidé à la formation du monde et l'a surveillée. Elle planait sur le vide avant qu'aucun être fût sorti du néant. Une source jaillit du pôle nord, et se condense en une masse énorme de glace. Cette glace amollie par les rayons brûlants que lance le pôle sud, forme le corps colossal du grand Ymer, image du chaos,

[1] César, *De bello Gall.*, I, 39. — Tacite, *Germania*, VIII. *Histor.*, IV, 61.

duquel naissent le géant des frimas et le géant des flammes. Ces créations immenses symbolisent les éléments déchaînés et destructeurs qui sortent du sein du chaos et se livrent une guerre acharnée jusqu'à ce que l'ordre et l'harmonie y soient rentrés. L'intelligence suprême fait surgir la vache Audumbla, qui, en léchant la glace où elle cherche sa nourriture, modèle, en quelque sorte, toutes les parties d'un corps gigantesque; la chevelure, la tête, les membres sont ainsi formés. Ce géant nouveau s'appelle Bur; il a un fils nommé Bor qui est le père d'Odin, de Vil et de Loder, triple personnification de la vie, de la lumière et de la chaleur. Ces trois frères immolent Ymer, et, avec les fragments de son corps, composent les diverses parties de l'univers.

Neuf sphères sont aussi formées : celle de la lumière, celle du feu, celle des *Ases* ou des dieux, celle des Vanes ou gnomes, celle des hommes, celle des géants, celle des nains, celle des ténèbres et enfin celle de la glace où croupissent les monstres infernaux. L'univers ainsi formé a pour emblème l'arbre Ygdrazyll, plongeant par ses racines dans les froids et ténébreux abîmes, tandis que sa cime radieuse a une couronne d'étoiles. L'homme a été formé par les Ases ou les dieux. Il a pour ennemis les nains et les géants qui symbolisent les forces aveugles et matérielles de la nature. Le dieu principal est Odin, le guerrier par excellence. Ses fils sont nombreux; nous citerons entre autres Thor qui personnifie la vaillance sauvage et Balder, le dieu de la concorde. Odin est le père de plusieurs autres divinités qui ne sont que des personnifications

des diverses vertus naturelles ou morales. Il y a guerre permanente entre les dieux, les géants et les nains.

Dans ces mythes bizarres, nous reconnaissons une grande pensée : la foi à un esprit invisible et supérieur au monde. Si le dualisme n'est pas vaincu, on ne peut nier que le rôle de l'esprit invisible ne soit grand dans la création. C'est lui qui évoque la puissance d'organisation et qui imprime une forme aux êtres qui sortent du chaos désordonné. En outre, la distinction entre les puissances purement naturelles et les puissances de l'ordre moral est très tranchée. Les Ases ou les dieux sont nettement distingués des géants et des nains, leurs ennemis éternels; l'homme a le privilége d'avoir les premiers pour défenseurs et les seconds pour adversaires.

Toutefois ce n'est pas dans cette cosmogonie, singulière comme toutes les légendes des peuples sur l'origine du monde, que gît l'originalité et la beauté de la mythologie germanique. Ce qui la distingue de toutes les autres, c'est le sentiment profond qu'elle a de la déchéance, et l'universalité qu'elle lui attribue. Ce ne sont pas seulement les hommes qui sont tombés, mais encore les dieux. Les Germains enveloppent leurs divinités elles-mêmes dans le grand naufrage de la chute, et avouent ainsi hautement l'insuffisance de leur polythéisme. Après un âge d'or rapide, les dieux se sont laissé gagner par les géants et les nains. Locki, le géant perfide, les a enlacés de ses liens. Il les a amenés à contracter une alliance funeste, et Balder, le héros pacifique, le dieu de la paix et de l'amour, a payé de sa

mort la rançon de cette réconciliation maudite. Ainsi les puissances morales ont été vaincues par les puissances matérielles. Le sentiment religieux primitif s'est prostitué. Les dieux adorés dans l'ère présente ne sont donc que des dieux déchus; la religion porte elle-même les stigmates de la déchéance. Quand la conscience humaine a-t-elle fait un aveu aussi significatif et exprimé plus clairement ses aspirations vers la religion de l'avenir? L'*Edda* peint en vives couleurs cette ère ténébreuse de la déchéance universelle, qui a commencé après la chute des dieux. La mort de Balder, le héros pacifique, a inauguré la période de la mort et de la condamnation. « Après la mort de Balder, toutes les créatures pleurent, les animaux pleurent, les arbres pleurent et les roches avec eux. Seule, une fille des géants ne veut pas pleurer, et, comme la rançon de Balder réclamait les larmes de toutes les créatures, il demeure dans la mort[1]. » Sublime pensée qui ne laisse, à la créature tombée, d'autre part dans l'œuvre de sa réhabilitation que celle de pleurer sa chute. Cette triste période doit durer trois hivers. L'humanité n'a pas encore traversé le premier. Toute son histoire présente n'est en effet qu'un pâle hiver, morne et désolé, jetant son linceul sur toute joie, éteignant toute clarté, et glaçant jusqu'à nos cœurs. Les braves qui ont combattu le combat d'Odin sont transportés dans le *Vahalla*, séjour intermédiaire où ils continuent leurs jeux guerriers et se préparent aux luttes de l'avenir.

[1] Ozanam, ouvr. cité, t. Ier, p. 36.

En effet, une crise suprême est réservée au monde. « Le grand arbre Ygdrazyll frémira dans l'attente des maux qui le menacent. Le serpent qui l'enveloppe se tordra avec fureur. Le loup Fenrir, image de la destruction, rompra ses chaînes et dévorera la lune ; les étoiles s'éclipseront. Les géants engageront une lutte terrible contre les dieux ; Odin sera vaincu. La terre s'enfoncera dans l'Océan ; les astres s'éteindront et l'incendie montera jusqu'au ciel. Ce sera la nuit des dieux. » Mais cette nuit aura son lendemain. Un soleil plus brillant éclairera une terre renouvelée. Un homme et une femme échappés à l'affreuse destruction donneront le jour à une humanité renouvelée ; un dieu nouveau, fils de Balder, régnera sur le monde régénéré. Ce dieu nouveau est l'objet de l'attente et de l'ardente aspiration des peuples germains. « Un jour, disent leurs chants, viendra un Dieu plus puissant qu'Odin. Mais le nommer n'est pas permis[1]. » Ainsi l'hymne au Dieu inconnu s'élève de la sombre Germanie comme de la brillante Athènes, et les Barbares s'unissent aux Grecs pour l'appeler. Reconnaissons à ces accents universels la voix même de la conscience humaine qui redemande son Dieu. « Il y a un mystère, dit éloquemment Ozanam, qui fait depuis six mille ans la préoccupation du monde, qui est au fond de toutes les religions. La lutte, la chute et la rédemption formeraient le thème d'un premier récit dont les autres ne seraient que des variantes ou des épisodes.

[1] « Einst kommt ein andrer mæchtiger als er. Doch ihn zu nennen wag ich nicht. » (Krafft, ouvr. cité, p. 211.)

« Ainsi l'humanité n'aurait jamais chanté d'autre histoire que la sienne; elle ne se serait pas donné d'autre spectacle que celui de ses antiques douleurs; et je ne m'étonne plus qu'elle ne s'en soit jamais lassée. Elle aime à voir, à toucher ses blessures, dût-elle les rouvrir; et voilà comment il se fait que nous cherchons un plaisir dans la poésie et que nous ne sommes pas contents si nous n'y trouvons pas des larmes[1]. »

Ni Athènes, ni Rome, n'ont eu au même degré que les Germains le sentiment tragique de la destinée humaine depuis la chute, de cet hiver désolé, de cette nuit des dieux qu'une immortelle espérance éclaire seule comme l'étoile qui annonce le lever du jour. Cette race sérieuse était ainsi admirablement préparée à s'assimiler le christianisme. Ce n'est qu'à la période suivante qu'il s'empara de ces peuples, mutilé, il est vrai, pour un temps, par l'hérésie d'Arius. Ils n'échappèrent pas cependant au grand mouvement missionnaire du troisième siècle. Un évêque de la nation des Goths siége au concile de Nicée[2]; et Sozomène, dont le récit est confirmé par Philostorgius, nous apprend que des captifs chrétiens avaient propagé leur croyance parmi ces peuples barbares : « Les Goths, dit-il, et les peuplades voisines des bords du Danube, ayant déjà reçu autrefois la foi chrétienne, prirent des mœurs plus douces et plus humaines[3]. Ces peuples barbares ont appris à

[1] Ozanam, *les Germains et les Francs,* t. Ier, p. 224.
[2] De Gothis Theophilus Bosphoritanus.
[3] Πάλαι μετέχοντες τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως.

connaître l'Evangile dans les guerres incessamment soutenues contre eux par les Romains sous Gallien et ses successeurs; car dans ces temps, une grande multitude de barbares de toute nation s'étant ruée de la Thrace sur l'Asie et l'ayant ravagée, et d'autres ayant attaqué les Romains sur leurs frontières, il arriva que plusieurs chrétiens, même des prêtres, demeurèrent avec eux. Ceux-ci guérissaient les malades et les démoniaques en nommant Jésus-Christ et en invoquant le Fils de Dieu; leur vie était exemplaire et leurs vertus désarmaient l'envie. Les Barbares furent remplis d'admiration pour leur sainteté comme pour leurs miracles; et ils crurent prendre un parti sage et qui agréerait à Dieu en imitant ceux qu'ils voyaient meilleurs qu'eux et en embrassant leur culte. Après donc leur avoir demandé ce qu'il y avait à faire, ils ont été instruits par eux, ils ont reçu le saint baptême et plus tard ils ont pris place dans l'Eglise de Christ[1]. Le christianisme fut implanté de la même manière sur les bords du Rhin[2]. » Maternus, évêque de Trèves, siége au concile de Nicée. L'Eglise de Cologne eut de nombreux martyrs dans les persécutions du troisième siècle. La plupart des villes qui bordent le fleuve reçurent le christianisme comme le prouvent les inscriptions tumulaires dont la date est fixée par leur ressemblance avec celles des catacombes. Plusieurs sont gravées en caractères grecs; ce qui fait supposer que quelques

[1] Sozomène, *Hist. ecclés.*, l. II, p. 6. — Philostorg., II, 5.

[2] Ἤδη γὰρ τὰ τε ἀμφὶ τὸν Ῥῆνον φῦλα ἐχριστιάνιζον. (Sozomène, *H. E.*, l. II, p. 6.)

chrétiens d'Orient ont porté l'Evangile dans ces contrées[1].

Toutes les contrées limitrophes de la Gaule reçurent également alors la foi chrétienne. Il est impossible de garantir l'authenticité d'un seul des détails innombrables que renferment les *Actes des martyrs* sur ces missions. Toutefois leurs succès sont incontestables. Ils paraissent avoir été grands en Helvétie. Nous y retrouvons la même race et la même religion que dans la Gaule. Nous n'avons d'autre indice de la propagation du christianisme dans ces contrées que quelques fragments d'inscriptions funéraires qui portent l'empreinte visible des croyances nouvelles. Les armées romaines qui traversaient constamment l'Helvétie comptaient de nombreux chrétiens dans leurs rangs. Ceux-ci laissèrent des traces de leur passage. La fameuse légende, d'après laquelle toute une légion, nommée la légion Thébaine, aurait été immolée à Saint-Maurice, dans le Valais, pour n'avoir pas voulu abandonner l'étendard du Christ, repose probablement sur quelques faits authentiques démesurément agrandis par l'imagination populaire[2]. Genève, dans le cours du second siècle, vit arriver dans ses murs des missionnaires venus de l'Eglise de Vienne, fondée dans la Gaule méridionale à la même époque que l'Eglise de Lyon. Nous n'avons pas d'autres renseignements positifs sur les origines du christianisme en

[1] Voir Edmond Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* t. V, p. 327, 396 et 421.

[2] Nous y reviendrons dans l'histoire des persécutions.

Helvétie. Les traditions locales ont toutes une couleur légendaire[1].

Telles furent en Orient et en Occident les conquêtes de l'Eglise. Il nous faut retracer maintenant les luttes sanglantes dont elle les paya pendant ces deux siècles.

[1] Voir l'*Histoire ecclésiastique de la Suisse sous les Romains, les Burgondes et les Allemands*, par Glepke. — Voir aussi l'*Histoire des origines du christianisme suisse*, par Ch. Dubois. Neuchâtel, 1859.

CHAPITRE II.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PERSÉCUTION DANS LES DEUXIÈME ET TROISIÈME SIÈCLES.

---

§ I. — *Emprisonnement, jugement et condamnation des chrétiens.*

Avant de retracer rapidement l'histoire de chacune des grandes persécutions qui éclatèrent dans le second et le troisième siècle, nous voudrions nous représenter ce qu'était la persécution en général, les occasions multiples qui la faisaient naître, la marche qu'elle suivait et les résultats qu'elle avait pour l'Eglise en bien et en mal. En groupant les traits épars dans les écrivains ecclésiastiques du temps, on obtient un tableau plein de vie et de réalité des souffrances glorieuses des chrétiens. On peut ainsi les suivre dans la prison ou dans l'exil, devant le tribunal des magistrats romains et jusque sur le lieu de leur supplice.

On compte, en général, dix grandes persécutions. Cette énumération est arbitraire; il faut se garder de la prendre à la lettre. Elle tient en partie à ce besoin de régularité méthodique et de rhythme dans l'histoire qui si souvent a fait violence aux faits. On se trompe-

rait en s'imaginant que la persécution ne s'est ranimée que dix fois jusqu'à Constantin. A vrai dire elle n'a jamais cessé ; si elle s'interrompt sur un point, elle se rallume sur un autre. Les époques les plus prospères ont eu leurs martyrs. Il ne pouvait en être autrement! Le christianisme, jusqu'au quatrième siècle, était une religion non autorisée, une religion proscrite et hors la loi. Le décret de Trajan, aggravé de plusieurs autres, n'a pas été retiré un seul jour. La persécution était donc toujours légale, il n'était pas nécessaire qu'elle fût autorisée de nouveau. Elle pouvait devenir plus générale et plus cruelle selon les dispositions des empereurs; mais qu'ils fussent ou non bienveillants pour les chrétiens, la persécution n'en faisait pas moins partie de la législation pénale de l'empire, et il suffisait d'une émeute populaire ou du caprice d'un proconsul pour lui rendre toute sa violence dans une province ou dans une ville.

Dans l'exposé détaillé que nous présenterons des rapports de l'Eglise et de l'empire dans le deuxième et le troisième siècle, nous indiquerons avec soin les causes spéciales des grandes persécutions, de celles dont les empereurs eux-mêmes ont pris l'initiative. Pour le moment, nous voudrions plutôt saisir le fait par les traits précis qui l'individualisent que par son côté politique et général. Nous voudrions chercher de quelle manière un chrétien pouvait tomber sous le coup de la persécution, soit qu'elle fût décrétée par l'empereur, soit qu'elle se ranimât spontanément. Nous voudrions retrouver la procédure suivie contre lui et parcourir

toutes les phases du procès et de la captivité jusqu'au dénoûment sanglant[1].

La position d'un chrétien dans l'empire romain était toujours périlleuse et quelles que fussent les précautions légitimes qu'il prenait, il lui était bien difficile d'échapper à ses ennemis. Il attirait la persécution par son attitude, par ses scrupules; il lui suffisait de s'abstenir de quelque pratique de la vie païenne pour être reconnu, et il était à chaque instant son propre dénonciateur. Tertullien, dans son traité sur l'idolâtrie, nous représente fidèlement toutes les difficultés de la situation d'un adorateur du vrai Dieu au milieu de la société romaine; il nous le montre entouré du paganisme comme d'un réseau aux mailles serrées qui enveloppe la vie entière. Il faut le rompre à chaque pas avec éclat si l'on veut marcher dans le chemin de la fidélité. Chaque pas est donc un péril, chaque démarche implique une confession courageuse; car elle attire à la fois l'attention et la haine. Le chrétien doit d'abord renoncer à toute industrie qui a le moindre rapport avec l'idolâtrie, à la fabrication des idoles, à la vente des victimes pour les sacrifices. L'entretien du culte des faux dieux réclamait un nombre considérable d'ouvriers; aucun travail n'était plus lucratif. Combien d'hommes, convertis dans les basses classes de la société, y avaient autrefois

[1] A part les écrivains ecclésiastiques du temps cités avec soin par nous, nous indiquons comme source les *Acta martyrum sincera*, édition Ruinard. Vérone, 1731. Nous ne nous en sommes servi qu'avec prudence, nous attachant aux traits confirmés par les Pères, ou bien à ceux qui, se retrouvant dans tous les *Actes*, acquièrent ainsi une sorte d'authenticité.

trouvé leur gagne-pain! Aucune hésitation n'est permise; il faut abandonner sans retard une vocation coupable en soi, mais en la quittant brusquement, on se désigne à la vindicte publique[1]. Il y a lieu de craindre que quelque ancien compagnon de travail ne se charge de la dénonciation.

Il est une foule d'autres circonstances qui, dans la vie habituelle, trahissent le chrétien, même alors qu'il s'est moins directement associé aux pratiques païennes avant sa conversion. Que de haines ne va-t-il pas soulever « pour éviter, selon l'éloquente expression de Tertullien, le souffle de cette peste, dans toute la série des superstitions humaines, qu'elles soient consacrées à des dieux, à des morts ou à des rois[2]. » Le paganisme a des fêtes en grand nombre; chaque divinité a la sienne. Ces fêtes servent à la mesure des temps et jalonnent l'année en quelque sorte par leurs dates consacrées. Que fera le chrétien dans ces solennités si aimées du peuple? Célébrera-t-il les calendes de l'année, ou bien, selon le conseil de l'austère Carthaginois, pleurera-t-il tandis que le siècle se réjouit, afin de se réjouir quand le siècle pleurera[3]? Mais s'il se met en dehors de la joie commune, sa muette protestation sera comprise : elle irritera le préjugé populaire. Souvent la multitude fanatisée veut contraindre un chrétien à prendre part à ces solennités

[1] Tertullien, *De idolatria*, IV, VII.

[2] « Omnem afflatum pestis in universa serie humanæ superstitionis, sive deis, sive defunctis, sive regibus mancipatæ. » (Tertullien, *De idolatria*, XIII.)

[3] « Sæculo gaudente lugeamus et sæculo postea lugente gaudebimus. » (*Idem.*)

publiques par quelque acte d'idolâtrie. C'est ainsi que saint Symphorien est jeté en prison pour n'avoir pas voulu adorer la statue d'une déesse portée en triomphe par une nombreuse procession dans le pays des Eduens[1].

Les relations sociales les plus naturelles amenaient sans cesse de dangereux conflits entre les croyances nouvelles et les croyances anciennes. Les païens s'invitaient mutuellement à des sacrifices. Un païen converti recevait fréquemment de telles invitations; il devait refuser, mais ce refus était pris pour une provocation. La position d'un chrétien esclave ou affranchi, mais attaché par ses fonctions à un maître païen, était plus difficile encore. Tout était permis contre lui et bien des actes qui lui étaient commandés par son maître lui étaient défendus par son Dieu. De là, de continuels périls et la menace incessante du dernier supplice[2]. La langue usuelle était tout infectée par le paganisme. Les formules de serment et de témoignage en étaient entachées. Le chrétien était tenu de se distinguer des païens à chaque instant, dans le courant même de la conversation. Autour de la table du festin, il devait se surveiller avec soin, retenir toute parole qui, comme l'exclamation si usitée : *Par Hercule!* était un hommage détourné aux faux dieux, protester plus d'une fois par un silence sévère et heurter ainsi constamment les préjugés invétérés de ses hôtes ou de ses anciens amis[3]. Cette obligation de rompre avec les coutumes païennes

[1] « Publicæ seditionis obtentu comprehensus. » (*Acta martyrum*, p. 69.)
[2] Tertullien, *De idolatria*, XVI, XVII.
[3] « Cæterum consuetudinis vitium est *Me Hercule* dicere. » (*Id.*, XX.)

entretenait autour de lui une sourde irritation qui ne demandait qu'à éclater; c'était une provocation permanente, d'autant plus sensible qu'elle se renouvelait à chaque occasion.

Les relations de famille n'étaient pas sans péril. La femme chrétienne avait beaucoup à souffrir de la part de son mari, quand celui-ci n'avait pas embrassé sa croyance. Comment vaquer en paix à ses devoirs religieux tant qu'elle dépend d'un maître qui est souvent un despote corrompu? Comment se rendre le soir à l'assemblée de culte sans éveiller des soupçons? Comment accorder l'hospitalité aux frères en voyage? Comment aller visiter les martyrs dans leurs prisons[1]? L'épouse chrétienne veut épurer l'union conjugale naguère souillée par les abominations paiennes. Sa chasteté est une offense et une insulte aux yeux de son époux, et pour échapper à l'infamie, elle doit se préparer à la mort. Justin, dans sa première *Apologie*, rapporte un fait qui s'était passé de son temps et qui révèle toutes les souffrances et les dangers d'un mariage mixte d'alors. Une femme, jadis païenne, voulut, après sa conversion au christianisme, renoncer à toutes les infamies de son ancienne vie. Elle essaya de gagner son mari à son pieux dessein. Ses exhortations fréquentes furent vaines. Regardant comme une impiété de vivre dans ces liens impurs, elle se décida à la séparation dès qu'il lui fut démontré que tout espoir d'amélioration était perdu. Pour se venger, son mari la dé-

[1] Tertullien, *Ad uxorem*, II, 4.

nonça comme chrétienne et la fit jeter en prison [1].

Si la vie privée avait ses périls, la vie publique en offrait plus encore. Il était presque impossible à un chrétien de remplir une charge, d'être magistrat ou officier dans les armées. Cette impossibilité subsistait même pour ceux qui ne se rattachaient pas au parti rigide qui proscrivait absolument tout contact avec la société et voulait faire de l'Eglise entière un monastère. Les croyants d'un esprit large et tolérant qui eussent volontiers occupé le siége du juge ou accepté le cep de vigne du centurion se heurtaient à chaque pas contre quelque pratique païenne. C'était un serment à prêter ou à faire prêter, ou bien l'aigle ou l'image de l'empereur devant laquelle il fallait brûler l'encens. Le service militaire mettait tous les jours en cause la conscience chrétienne. Pour une race guerrière comme les Romains, les dieux présidant aux combats étaient les dieux qu'il fallait le plus ménager.

A la guerre les sacrifices étaient continuels ; on cherchait ainsi à mettre de son côté la protection la plus efficace. La victoire était célébrée par des rites idolâtres. Nulle part l'empereur n'était l'objet de plus d'adoration que dans ces camps d'où lui venaient les plus grands périls. Les soldats aimaient à s'agenouiller devant l'idole qu'ils avaient eux-mêmes mise sur le trône ou sur l'autel, tout en étant prêts à la briser le lendemain et à la remplacer par une autre. Ces pratiques païennes, les ordres injustes que l'on recevait dans une

[1] Λέγων αὐτὴν χριστιανὴν εἶναι. (Justin Martyr, Ire *Apologie*, p. 42.)

armée employée fréquemment comme un instrument de persécution, les débauches de la vie militaire auxquelles il fallait renoncer, cette communauté d'existence inévitable sous la tente et qui empêchait de pratiquer secrètement un culte proscrit, toutes ces causes réunies rendaient la position du soldat chrétien presque intolérable. Il attirait sur lui tous les regards dans un temps où il lui suffisait d'être aperçu pour être perdu. En vain déployait-il un courage héroïque au combat et une fidélité à toute épreuve. Cette fidélité même, dans les changeantes fortunes de l'empire, devenait un nouveau péril. Il n'est pas étonnant que les armées romaines aient fourni au martyre un contingent considérable. Ce soldat chrétien dont nous parle Eusèbe qui, sommé de sacrifier aux dieux au moment de passer centurion, renonce noblement à son grade et à sa vie, nous montre par son exemple combien la profession de la foi était incompatible avec la carrière militaire. L'évêque de l'Eglise à laquelle appartenait ce courageux confesseur plaça devant lui les saintes Ecritures d'un côté, et de l'autre un glaive, en lui disant de faire son choix. Il renonça au glaive, bien qu'il sût qu'il en serait percé lui-même[1]. Cette nécessité de choisir entre l'Evangile et l'épée s'imposa fréquemment aux chrétiens, et ne fut pas un de leurs moindres dangers.

[1] Τὸ προσηρτημένον αὐτῷ ξίφος ἐπιδείξας, ἅμα τε ἀντιπαρατίθησι προσαγαγὼν αὐτῷ τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων γραφήν, κελεύσας τῶν δυεῖν ἑλέσθαι τὸ κατὰ γνώμην. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 15. Comp. VIII, 14.)

Nous avons déjà signalé plus d'une fois la honteuse idolâtrie dont l'empereur était de plus en plus l'objet dans ces temps de bassesse universelle. Le chrétien ne pouvait à aucun prix conniver à ces pratiques. Plein de soumission envers l'autorité humaine parce qu'en s'inclinant devant elle il s'inclinait devant une loi supérieure, il ne pouvait se prosterner devant un homme sans renier sa foi. L'humilité et la dignité s'associaient en lui; la même croyance qui le jetait aux pieds du Christ le relevait devant la créature. L'adorateur du Très-Haut ne peut adorer un de ces dieux de la terre qui ne sont que cendre et corruption devant lui. « Rendez à « César ce qui est à César, lisons-nous dans Tertullien, « et à Dieu ce qui est à Dieu. » Tel est l'enseignement de l'Ecriture. Qu'est-ce donc qui revient à César? Ce qui était en question à ce moment même, l'impôt qu'il réclame. Voilà pourquoi le Seigneur s'est fait montrer une pièce de monnaie, en demandant de qui était l'image qui y était gravée. Quand on lui eut répondu que c'était l'image de César : « Rendez à César, dit-il, ce qui appar- « tient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. » En d'autres termes, rendez l'image de César qui est sur la monnaie à César, et à Dieu l'image de Dieu qui est dans l'homme. Donne ainsi ton argent à César et toi-même à Dieu. Si tout est à César, que restera-t-il pour Dieu[1]? » On ne pouvait mieux dire, mais on ne pouvait non plus

[1] « Id est imaginem Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo; id est imaginem Dei Deo, quæ in homine est; ut Cæsari quidem pecuniam reddas, Deo temet ipsum. Alioquin, quid erit Dei, si omnia Cæsaris? » (Tertull., *De idolatria*, 15.)

porter une plus grave atteinte à la constitution sociale de tout l'ancien monde, ni jeter un défi plus irritant au pouvoir d'alors. C'était lui contester son droit, et nul gouvernement n'est plus jaloux d'une autorité illimitée que celui qui la sait précaire et qui n'a que quelques jours pour en jouir. Le César de Rome ne croyait régner que s'il ne rencontrait aucun obstacle à ses volontés ni au dehors ni au dedans de l'homme. Toute résistance était une rébellion, et la pire des impiétés était celle qui contestait sa divinité. Les chrétiens tombaient ainsi sans cesse sous le coup de cette terrible loi de lèse-majesté qu'il suffisait d'invoquer pour que des torrents de sang coulassent. Les actes du martyre de saint Achates nous peignent vivement une scène qui a dû se renouveler fréquemment pendant les temps de persécution. Le proconsul, devant lequel comparaît le martyr, lui adresse ces mots : « Tu dois aimer nos princes, comme il convient à un homme qui vit sous la loi romaine [1]. — Par qui, répond le confesseur, l'empereur est-il plus aimé que par les chrétiens? Nous demandons sans cesse pour lui une longue vie, un gouvernement équitable pour ses peuples, la paix pendant son règne, la prospérité des armées et du monde. — C'est bien, répond le magistrat; mais pour mieux montrer ton obéissance envers l'empereur, sacrifie avec nous en son honneur. — Je prie mon Dieu, dit le martyr, pour mon empereur; mais le sacrifice en son honneur ne doit être ni exigé, ni accordé. Comment dé-

[1] « Debes amare principes nostros, homo romanis legibus vivens. » (*Acta martyr.*, p. 129.)

cerner des honneurs divins à un homme[1]? » C'était pourtant là ce qui était strictement exigé, et les lois romaines invoquées par le proconsul réclamaient de tels hommages pour le prince. Demander cette adoration idolâtre à un disciple de Christ, l'amener insidieusement à la refuser formellement, c'était préparer son supplice.

Telle était la situation d'un chrétien à cette époque. Dans la vie privée comme dans la vie publique, dans l'intérieur de sa maison ou autour de la table de ses anciens amis, au camp comme dans sa propre ville, il est toujours menacé. C'est une victime désignée à la fureur populaire aussitôt que quelque cause particulière la réveillera.

Il est des jours où cette fureur ne connaît plus de bornes : c'est quand quelque malheur public est survenu. Une multitude stupide et fanatisée s'en prend alors à la religion nouvelle. « Quel homme assez insensé, écrivait l'empereur Maxime, ne reconnaîtrait que c'est un effet de la bienveillance des dieux, si la terre ne nous refuse pas ses épis, si la guerre impie n'éclate pas soudainement, si un air empesté ne tue pas nos corps consumés, si la mer ne s'agite pas sous la force des vents, si la terre, mère et nourrice de toute créature, ne se soulève pas dans ses profondeurs avec un ébranlement terrible. Nul n'ignore que ces calamités, et de pires encore, sont souvent arrivées antérieurement. Toutes ces choses ont eu pour causes l'erreur

[1] « Quis enim sacra homini persolvat. » (*Id.*)

pestiférée et la folie insigne de ces hommes, les pires des scélérats, à partir du moment où cette folie a pullulé au milieu d'eux et a couvert de honte presque le monde entier. » « Que le Tibre monte sur les remparts, lisons-nous dans l'*Apologie* de Tertullien, que le Nil ne descende pas dans les campagnes, que le ciel soit d'airain, que le sol tremble, que la famine ou la peste éclate, et l'on entend soudain retentir ce cri : Les chrétiens au lion[1]. »

Il est facile de reconnaître d'où vient l'inspiration première de cette colère de la foule. Dans toute persécution contre la vérité, on découvre la main d'un prêtre. Les *Actes des Martyrs* nous montrent les prêtres païens sans cesse à l'œuvre, usant des plus indignes artifices pour tromper le peuple, faisant parler leurs oracles menteurs contre la religion du Christ, se glissant dans le palais du prince ou dans celui du proconsul, et réussissant trop souvent à en faire les instruments de leur haine. On reconnaît aux interrogatoires captieux des accusés que ces fourbes consommés ont inspiré le magistrat. Il n'est pas de spectacle plus hideux que celui de la force brutale mise ainsi au service de la ruse sacerdotale[2]. Mais ce qui est plus odieux peut-être, c'est de voir de basses jalousies chercher dans la persécution une vengeance toute personnelle. Vaincu dans une discussion publique par Justin Martyr, le philosophe

[1] « Si fames, si lues, statim : *Christianos ad leonem.* » (Tertullien, *Apolog.*, c. XL.)

[2] Voir le martyre de saint Saturnin et celui de Symphorosa et de ses fils, *Acta martyr.*, p. 20-22, et 110.

Crescens cherche à prendre sa revanche par une lâche dénonciation et à étouffer dans le sang la voix d'un contradicteur incommode qui l'a confondu[1]. Un poëte inconnu, vivant de l'autel et vendant probablement à un très bon prix ses rapsodies païennes, fut l'instigateur de la persécution dans la métropole de l'ancienne Egypte, au temps de Denys d'Alexandrie[2].

Transportons-nous dans une ville d'Afrique, d'Asie Mineure ou d'Italie, au moment où la persécution y éclate. Les chrétiens, qui pendant les jours de répit avaient vécu de la vie commune, se mêlant au peuple, descendant sur l'agora pour leurs affaires, prennent maintenant les plus grandes précautions pour se dérober à l'attention malveillante et aux délations perfides. Ils ne peuvent d'ailleurs paraître dans les lieux publics sans en être chassés. « Nous n'étions pas seulement bannis, écrivaient les chrétiens de Lyon, du portique, des bains et du forum, mais il nous était interdit de paraître dans quelque lieu que ce fût[3]. » C'était le règne de la terreur dans l'Eglise. Mais nulle retraite ne dérobait les persécutés à leurs adversaires. Dans ce drame de la persécution, le personnage principal, celui qui remplit la scène, qui commande impérieusement et obtient tout de la faiblesse ou de la connivence des magistrats, c'est le peuple. On sait quelle démagogie dangereuse se développait sous

[1] Eusèbe, *H. E.*, IV, 16.
[2] Καὶ φθάσας ὁ κακῶν τῇ πόλει ταύτῃ μάντις καὶ ποιητὴς ἐκίνησε καθ' ἡμῶν τὰ πλήθη τῶν ἐθνῶν. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 41.)
[3] Eusèbe, *H. E.*, V, 1.

le despotisme impérial. Les multitudes n'ont jamais plus de puissance que dans l'absence de la liberté, alors que les classes intelligentes de la nation sont dépouillées de leurs droits. Un pouvoir tyrannique qui ne trouve pas son point d'appui en haut le cherche et le trouve en bas, bien vacillant, bien mobile, comme dans un sable tourbillonnant au premier souffle. Un despote ne règne qu'en servant, non pas les intérêts véritables, mais les passions du peuple; la tyrannie est toujours le résultat d'une double bassesse, celle du maître qui flatte l'esclave et celle de l'esclave qui s'abandonne au maître. Voilà pourquoi le règne des empereurs fut en même temps celui de la foule. Non content du pain qu'on lui jetait et du cirque où on l'amusait, elle réclame encore le supplice des chrétiens, et, après avoir dit longtemps *Panem et circenses*, elle ajoute ce cri nouveau et terrible : *Christianus ad leonem*. La persécution est tout d'abord une émeute. Souvent la multitude se précipite dans les demeures des chrétiens, comme dans la persécution qui eut lieu du temps de Denys d'Alexandrie. « On vit alors, raconte ce Père, le peuple envahir nos demeures d'un même élan; chacun entrait dans la maison qui lui était connue, pour se livrer à la spoliation et à la destruction. On s'emparait des objets précieux; les objets d'un moindre prix, les meubles de bois étaient brûlés sur la voie publique. On eût dit une ville prise d'assaut par les ennemis [1]. » Ce même peuple suit les chrétiens au pied du tribunal; il in-

[1] Εἶθ' ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ὥρμησαν ἐπὶ τὰς τῶν θεοσεβῶν οἰκίας. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 41.)

tervient dans les interrogatoires. Quand les chrétiens de Lyon furent conduits dans le forum par le tribun des soldats et les magistrats de la cité, ils furent interrogés et durent répondre devant toute la multitude qui avait réclamé leur mise en accusation[1]. « A peine le juge est-il monté sur son siége, lisons-nous dans les *Actes des Martyrs*, qu'une immense acclamation populaire retentit et la fureur de tous s'élève contre les innocents[2]. » Plus d'une fois l'arrêt fut prononcé par la foule et sanctionné par le magistrat. C'est ce qui arriva pour le martyre de Polycarpe. « Tous les assistants poussèrent un seul cri pour demander qu'il fût brûlé vivant. L'exécution suivit de près les paroles; le bois pour le bûcher, enlevé de suite dans les boutiques et dans les bains, fut apporté par des mains empressées[3]. » Le peuple dans la condamnation des chrétiens remplit tous les rôles, depuis celui de la milice qui arrête le prévenu jusqu'à celui du bourreau qui l'immole, après avoir couvert sa voix de ses cris forcenés. Il semble que sa tâche soit achevée et qu'il ne lui reste plus rien à faire pour satisfaire son courroux. Et pourtant il s'acharne encore sur le corps de sa victime; on le vit plus d'une fois en jeter les cendres dans un fleuve afin qu'il n'en restât aucune trace et que l'œuvre de la destruction fût complète[4]. Mais n'anticipons pas

[1] Ἐπὶ παντὸς τοῦ πλήθους ἀνακριθέντες καὶ ὁμολογήσαντες. (Eusèbe, *H. E.*, V, 1.)

[2] « Accenditur judex et popularis conclamatio attollitur et in innocentes simul omnium insania consurgit. »

[3] Ταῦτα οὖν μετὰ τοσούτου τάχους ἐγένετο θᾶττον ἢ ἐλέγετο. (Eusèbe, *H. E.*, IV, 15.)

[4] Eusèbe, *H. E.*, V, 1.

sur la procédure suivie contre les chrétiens, et, après avoir marqué le rôle qui appartient au peuple dans leur jugement, suivons-en les phases.

Plus d'une fois, sans doute, il fut rendu d'une manière sommaire, et l'accusé ne fit que passer par la prison pour être mis à mort le même jour. Mais ordinairement un certain intervalle s'écoulait entre l'incarcération et la condamnation. Nous avons constaté à l'occasion de la captivité de saint Paul que la peine de la prison pouvait s'adoucir ou s'aggraver considérablement selon les délits. Les chrétiens furent évidemment soumis à la peine la plus sévère, comme prévenus d'un crime capital. La société païenne, qui n'avait pas d'entrailles pour la faiblesse et le malheur et qui partout n'avait pensé qu'à la puissance et à la richesse, traitait ses prisonniers comme la femme, l'esclave et l'enfant. Elle ne savait pas respecter la nature humaine en soi, mais seulement les avantages extérieurs qui la parent sans la relever. Le captif, quand il n'était pas à ménager ou à craindre, était jeté dans un affreux cachot, souvent creusé comme la prison Mamertine dans les entrailles de la terre. L'air et la lumière y parvenaient à peine[1]. Il était enchaîné[2], nourri misérablement, souvent même affamé. « Destinés à mourir de faim et de soif, écrivent les martyrs de Carthage, nous avons été enfermés dans deux cachots pour y être exténués de cette manière. La chaleur brûlante résultant de notre entas-

[1] « Carcer habet tenebras; triste illic exspirat. » (Tertull., *Ad martyr.*, c. II.)

[2] « Habet vincula. » (*Id.*)

sement était intolérable. Huit jours se sont écoulés depuis que cette lettre est commencée. Pendant les cinq premiers jours seulement le pain et l'eau nous ont été mesurés[1]. » L'Eglise faisait ce qu'elle pouvait pour adoucir la position des captifs. Elle y réussissait plus souvent qu'on n'eût pu le penser, grâce à la vénalité des geôliers dont la complaisance était achetée à prix d'argent. On peut aussi supposer que les magistrats espéraient que la résistance des captifs serait vaincue par les embrassements de leurs proches et de leurs amis. Des sommes énormes étaient collectées pour leur faire parvenir du soulagement. « Quant aux secours à donner à ceux qui après avoir glorieusement confessé le nom du Seigneur ont été mis en prison, écrivait Cyprien, je demande que rien ne soit négligé ; car toute la somme calculée a été distribuée entre les mains des clercs dans ce dessein[2]. » Parfois même on vit une agape se célébrer sous les voûtes sombres des cachots; on recueillait avidement toutes les paroles des martyrs ; on ne se rassasiait pas de leur vue. L'empressement pour les visiter était tel qu'il faisait oublier les plus simples précautions. On assaillait en foule la porte du cachot au lieu de s'y rendre en secret et isolément comme le conseillait la prudence[3].

La prison, bien loin d'abattre le courage des captifs,

[1] « Cum jussi sumus secundum præceptum Imperatoris fame et siti necari et reclusi sumus in duabus cellis, ita ut nos afficerent fame et siti ; sed et ignis ab opere pressuræ nostræ tam intolerabilis erat, quam nemo portare possit. » (Cypr., *Epist.*, XXII, 2.)

[2] Cypr., *Epist.*, V, 2.

[3] Caute et non glomeratim nec per multitudinem. » (Cypr., *Epist.*, V, 2.)

avait ordinairement pour effet de l'exalter. L'honneur de souffrir pour la plus belle des causes, le vif sentiment de l'assistance divine promise à quiconque souffre pour la vérité, l'universelle sympathie de l'Eglise, le contraste entre les horreurs du cachot et l'enthousiasme qui remplissait ces cœurs héroïques, tout contribuait à élever les chrétiens enchaînés au-dessus d'eux-mêmes. Ils arrivaient facilement à l'extase. Des visions sublimes les arrachaient à la réalité présente, et, de même qu'Etienne mourant, ils voyaient au travers des lourdes ténèbres qui les entouraient le ciel s'ouvrir et la palme immortelle couronner leur front. Leurs pensées habituelles prenaient corps, en quelque sorte, dans des songes qui leur montraient tous les pressentiments de leur foi accomplis d'avance. Les récits de visions et de rêves abondent dans les *Actes des Martyrs;* ils dénotent chez les chrétiens l'exaltation légitime produite par une captivité qui, semblable à une solennelle veille des armes, précédait de si peu le dernier combat. Le martyr entrevoit la lutte sanglante qu'il devra livrer bientôt et tous les périls, toutes les tentations qu'il lui faudra braver. Perpétua voit se dresser devant elle une échelle d'or immense qui de la terre monte au ciel. Des deux côtés sont des instruments de torture et un dragon gigantesque se tient sur les premiers degrés de l'échelle. La jeune femme écrase sa tête et franchit tous les échelons jusqu'à ce qu'enfin elle atteigne le plus élevé [1]. Le bon Pasteur l'attend; il est d'une haute taille, et, plein

[1] *Acta martyrum,* p. 82-85.

de bonté pour ses brebis[1], il les conduit dans un jardin merveilleux qui est comme l'Eden retrouvé. Dans un autre rêve, la jeune chrétienne se voit d'avance au milieu de l'amphithéâtre, combattant contre le diable qui a pris la figure d'un Egyptien, et recevant enfin le rameau des triomphateurs. Un autre martyr voit pendant son sommeil un païen se présenter à lui et lui annoncer que s'il ne renonce pas à sa foi, il périra infailliblement. — « Nous sommes prêts à tout souffrir, répond le prisonnier. Plus la souffrance aura été grande, plus glorieuse sera la victoire[2]. » A son réveil, il puisa une force nouvelle dans cette confirmation de son vœu. Le plus souvent les prisonniers dans leurs visions sont visités par leurs frères déjà couronnés dans la lice. On dirait que la nuée des grands témoins qui accompagne le peuple de Dieu dans ses souffrances et ses luttes, comme la nue brillante suivant Israël au désert, s'ouvre pour leurs yeux dessillés et que pour eux s'est abaissée la barrière qui sépare l'Eglise visible de l'Eglise invisible. Perpétua voit le diacre Pomponius, récemment glorifié, se présenter à la porte de sa prison pour lui dire : « Nous t'attendons, viens[3]. Il me prit par la main, ajoute-t-elle, et nous commençâmes à gravir des sentiers âpres et sinueux. » Saturus, dans son rêve, est porté par quatre anges qui le revêtent d'une robe blanche et le conduisent au milieu de tous les martyrs qu'il a connus sur la terre. « Nous vîmes, dit-il, une lumière immense et

[1] « Grandem, oves mulgentem. »

[2] « At ego confirmare votum meum volui. Vere inquam, patiemur omnes. » (*Acta martyr.*, p. 198.)

[3] « Perpetua, te expectamus, veni. » (*Acta martyr.*, p. 84.)

nous entendîmes une voix qui s'écriait : Saint, saint, saint. Portés au pied du trône de Jésus-Christ, nous l'embrassâmes[1]. » On conçoit quel courage devait donner l'espérance de ce baiser de Jésus-Christ. Les grands pasteurs de l'Eglise qui ont été immolés comme Cyprien apparaissent souvent aux captifs dans leurs visions[2]. C'est ainsi que ces lieux affreux se transforment et que, selon la poétique expression des *Actes des martyrs*, la joie du ciel sort de la prison lugubre, et la couronne fleurit sur les épines[3].

Les tourments sont plus faciles à supporter que les supplications désolées. Cette dernière épreuve fut souvent infligée aux chrétiens captifs. Origène déclare que le martyre n'a atteint son plus haut degré que lorsque les tendres prières des parents sont venues se joindre à la violence des geôliers, pour ébranler la constance des prisonniers. « Si, pendant tout le temps de l'épreuve, nous ne donnons dans nos cœurs aucune prise au diable qui veut nous souiller par de mauvaises pensées d'hésitation ou de reniement ; si nous supportons tous les opprobres, toutes les avanies de nos adversaires et leurs rires et leurs injures, et la pitié de nos proches qui nous appellent des fous et des insensés ; par-dessus tout cela, si l'amour d'une épouse et d'enfants bien-aimés ou l'attachement aux biens considérés comme les plus précieux, ne nous dé-

[1] Vidimus lucem immensam et audivimus vocem : Agios, agios, [illegible]lati sumus. » (*Id.*)

[2] *Acta martyr.*, p. 196-203.

[3] « Educitur de carcere lugubri gaudium cœli, de spinarum germine flos coronæ. »

tournent pas en nous rattachant à ces biens ou à la vie; mais si nous arrachant à ces biens, nous sommes tout à Dieu et à la vie qui vient de lui,..... alors nous aurons comblé la mesure du martyre[1]. » Les affections de famille furent plus d'une fois les tentations les plus redoutables pour les chrétiens accusés. Une faible femme comme Perpétua dut résister aux larmes, aux cheveux blancs de son père comme aux cris de son enfant nouveau-né[2]. Irénée, évêque de Smyrne, au moment d'une séparation déchirante, fut couvert des larmes de ses proches. « Le gémissement et les pleurs de ses parents étaient sur lui, ses domestiques se lamentaient ainsi que ses voisins, et ses amis lui disaient tous avec douleur : Aie pitié de ta jeunesse[3]. » Les magistrats, qui tenaient à honneur d'obtenir l'apostasie des chrétiens favorisaient ces rencontres douloureuses. S'ils brisèrent sans pitié les liens de la parenté ou de l'amitié, quand ils pensaient qu'un rapprochement aurait pour effet d'encourager à la résistance, ils laissaient toutes les portes s'ouvrir devant le père ou l'époux païen qui venait donner aux captifs les conseils d'une tendresse aveugle. Perpétua est séparée de son frère parce qu'il partage sa foi; mais son père peut

[1] Εἰ μὴ περιελκοίμεθα περισσώμενοι καὶ ὑπὸ τῆς περὶ τὰ τέκνα ἢ καὶ τούτων μητέρα φιλοστοργίας, ὅλοι γενοίμεθα τοῦ θεοῦ, τότ' ἄν εἴποιμεν ὅτι ἐπληρώσαμεν τὸ μέρος τῆς ὁμολογίας. (Orig., *Ad martyr.*, c. XI.)

[2] « Miserere patris. » (*Acta martyr.*, p. 82.)

[3] « Parentum vero omnium luctus et fletus erat super eum, domesticorum gemitus, vicinorum ululatus et lamentatio amicorum qui omnes clamantes ad eum dicebant : Teneræ adolescentiæ tuæ miserere. » (*Acta martyr.*, p. 357.)

renouveler aussi souvent qu'il le veut ses poignantes supplications. Les chrétiens d'alors furent appelés à donner un commentaire éloquent à cette redoutable parole du Christ : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne saurait être mon disciple. » On peut voir à l'excès de leur douleur tout ce que la haine, dans le sens de ce commandement, renferme d'amour. Ce fut certainement la goutte la plus amère de leur calice.

Ces déchirements intimes du cœur, joints à la crainte des supplices, étaient bien propres à ébranler les chrétiens mal affermis. Le courage indomptable comme la faiblesse se révélaient quand le jour du jugement s'était enfin levé. Il nous faut suivre maintenant les accusés au pied du tribunal. Les magistrats ont employé tous les moyens pour les trouver coupables. On a même soumis à la torture leurs esclaves pour obtenir des dépositions à leur charge [1]. Conduits dans le forum, ils sont entourés d'un peuple fanatique toujours prêt à couvrir leur voix de ses cris de mort. Souvent aussi ils distinguent au milieu de cette multitude furieuse le groupe affligé de leurs frères. Çà et là, leurs regards rencontrent des visages amis qui les consolent de l'universelle réprobation [2]. L'interrogatoire commence. Il est conduit sans aucune bonne foi. Tandis que tout accusé ordinaire a le droit de se défendre lui-même et de faire

[1] Εἰς βασάνους εἵλκυσαν οἰκέτας τῶν ἡμετέρων. (Just., *Apolog.*, t. I[er] p. 50.)

[2] *Acta martyrum*, p. 186.

présenter sa défense par un avocat, le chrétien ne peut ni présenter sa propre apologie, ni invoquer le secours d'une voix éloquente[1]. L'interrogatoire se borne à une seule question : Es-tu chrétien? Si la réponse est affirmative, tout est dit, le crime est prouvé, la condamnation s'en suivra. C'est que ce nom seul emporte les accusations les plus graves, et suffit pour faire peser sur celui qui l'accepte d'odieux soupçons d'infamie, de sacrilége et de rébellion. L'acte d'accusation n'est nulle part formulé avec netteté; il est dans l'air en quelque sorte, dans cet air embrasé par la haine populaire que l'on respire au forum. C'est un réquisitoire anonyme, impersonnel mais d'autant plus redoutable, et les conclusions n'en peuvent être discutées. « Qu'il s'agisse de tout autre criminel, s'écrie Tertullien, ce n'est point assez qu'il se déclare homicide, sacrilége, incestueux, ennemi de l'état; avant de prononcer, ô juges, vous interrogez rigoureusement sur les circonstances, la qualité du fait, le lieu, le temps, la manière, les témoins, les complices. Rien de tout cela dans la cause des chrétiens[2]. » Se dire chrétien, s'est se reconnaître implicitement coupable de tous ces crimes. Nul débat approfondi. « On ne demande qu'une chose nécessaire à la haine publique; ce n'est pas l'examen des crimes imputés, c'est uniquement la confession du nom[3]. » L'accusé qui veut demeurer fidèle à sa foi n'a qu'une réponse à

[1] « Christianis solis nihil permittitur loqui quod causam purget. » (Tertull., *Apolog.*, c. II.)

[2] Tertull., *Apolog.*, II.

[3] « Sed illud solum expectatur quod odio publico necessarium est, confessio nominis, non examinatio criminis. » (*Id.*)

faire, celle qui n'a cessé de retentir pendant trois siècles dans les forums de l'empire, celle que Corneille a mise dans la bouche de Polyeucte et qui reparaît à chaque page dans les *Actes des martyrs* : Je suis chrétien, *Christianus sum*. Réponse sublime, de la part de ceux qui avaient entendu tant de fois ce cri populaire, toujours suivi d'effet : *Mort au chrétien !* Plein d'un calme auguste, le front rayonnant de cet éclat angélique qui illuminait Etienne devant le sanhédrin et qui est l'auréole de tous les confesseurs, l'accusé n'a que ce mot à opposer à toutes les demandes : *Je suis chrétien*. Très bref sur tout ce qui concerne sa position terrestre, parce qu'il méprise les biens d'ici-bas, l'accusé répondra à peine si on lui demande quelle est sa condition, s'il est libre ou esclave. « Quel est ton rang? disait le juge à saint Maxime. — Je suis libre, mais esclave du Christ[1]. » Ce dédain pour les avantages que le monde prise par-dessus tout, est un trait universel des chrétiens d'alors, et on en retrouve la trace dans les inscriptions des catacombes, qui, sauf de bien rares exceptions, passent complétement sous silence la condition terrestre du défunt[2].

Après avoir obtenu l'aveu du délit, le proconsul, sans tolérer la libre défense et tout en étant très décidé à interdire toute apologie en faveur du culte proscrit, essaye néanmoins d'ébranler la constance de l'accusé.

[1] « Cujus conditionis es? — Ingenuus natus, servus vero Christi. » (*Acta martyr.*, p. 133.)

[2] Voir, sur ce point, les observations très concluantes de M. E. Blant, dans son livre sur les *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. I[er], p. 85-118, 125.

Il se fait son propre avocat ou, pour mieux dire, son tentateur; il lui représente le péril auquel il va s'exposer, la certitude du supplice, s'il persévère. Souvent aussi, il fait ressortir avec art tout ce que l'attitude de l'accusé a d'insensé aux yeux d'un homme du siècle. « Nous adorons, dit le proconsul au martyr Epipodius, les dieux immortels qu'adore l'universalité des peuples et que vénèrent les princes les plus respectés[1]. » Il y avait longtemps que la sagesse païenne avait formulé cette même pensée dans une maxime marquée au coin d'une lâche prudence. *Væ soli!* Malheur à celui qui est seul, disait-on avant Jésus-Christ. Ses disciples devaient apprendre au monde qu'il est un isolement glorieux qui vaut mieux que l'universalité de l'erreur, et que d'ailleurs celui qui a Dieu pour lui n'est jamais seul. Quand ce même proconsul ajoutait : « Nous adorons nos dieux dans l'allégresse, dans les festins, dans les jeux, et vous, vous adorez un crucifié qui repousse la joie[2], » il essayait de faire vibrer les cordes les plus basses du cœur humain; mais il suffisait au chrétien de savoir qu'il portait la croix de ce crucifié et qu'il partageait son opprobre, pour goûter une joie austère mais immense qui faisait pâlir toutes celles de la vie païenne. Une fois qu'il était démontré que toutes les suggestions demeuraient vaines et que le confesseur resterait inébranlable, la condamnation était prononcée. Vers le mi-

[1] « Nos immortales deos colimus *quos universitas populorum,* quos sacratissimi principes venerantur. » (*Acta martyr.*, p. 63.)

[2] « Nos deos colimus lætitia, conviviis, ludis, vos vero hominem crucifixum qui lætitiam respuit. » (*Id.*)

lieu du troisième siècle on ne se contenta plus de la condamnation capitale; l'empereur avait ordonné que les magistrats cherchassent à obtenir un désaveu par des tortures. Déjà auparavant, comme dans la persécution de Lyon, on avait essayé de cet horrible moyen; il entra dès lors régulièrement dans la procédure. C'était autoriser tous les raffinements de la cruauté et mettre aux prises une patience infinie avec une barbarie sans limite. La condamnation du reste n'entraînait pas toujours la mort. Les chrétiens étaient souvent envoyés aux mines : c'étaient les travaux forcés de l'époque. Ils étaient aussi exilés dans quelque île insalubre. Mais ces adoucissements de peine étaient une rare exception; le plus grand nombre des accusés étaient condamnés au dernier supplice. Le genre de mort variait : les uns, comme saint Paul, étaient décapités dans leur prison, les autres livrés aux bêtes comme Ignace, d'autres enfin brûlés comme Polycarpe. Quelques vierges chrétiennes furent même condamnées à l'infamie avant d'être conduites au supplice[1]. Il se trouva dans le nombre des proconsuls quelques hommes favorables aux chrétiens, qui employèrent tous les moyens pour les sauver. Mais de tels magistrats étaient rares; le plus souvent les juges étaient les dociles instruments de la politique des empereurs ou des passions de la foule.

Si le nombre des confesseurs fidèles fut considérable, il y eut aussi de tristes défections. L'apostasie fut la grande épreuve et la grande épouvante de l'Église per-

[1] *Acta martyr.*, p. 1[illegible].

sécutée. Quiconque n'avait pas une foi solide et personnelle et ne s'était rattaché à l'Eglise que par un entraînement d'esprit ou de cœur, sans transformation profonde de son être moral, n'était pas capable d'affronter la persécution. Beaucoup de ces hommes, qui n'étaient chrétiens que par le nom, ne franchissaient même pas le seuil de la prison. Ils n'attendaient pas d'être arrêtés et interrogés. « Plusieurs des nôtres, dit Cyprien, vaincus avant le combat, ne se sont pas même donné l'apparence de sacrifier malgré eux. Ils ont couru d'eux-mêmes au forum, comme s'ils satisfaisaient un désir nourri dès longtemps. On les voyait supplier les magistrats de recevoir leur rétractation malgré le soir qui s'avançait [1]. » D'autres ne pouvaient supporter quelques jours de captivité. Quelques-uns persévéraient jusqu'au tribunal; mais l'effroi des supplices consommait leur défaite. Ils consentaient à sacrifier aux dieux ou bien à jurer par la fortune de l'empereur, formule d'apostasie fréquemment usitée parce qu'elle était moins franche [2]. On remarquait que ceux qui étaient élevés en dignité, les riches, les hommes en charge, formaient la majorité des apostats [3], montrant ainsi, comme le dit éloquemment Cyprien, qu'ils étaient plutôt possédés par leurs biens qu'ils ne les possédaient [4]. Tous n'étaient pas des hypocrites; la foi véritable a ses défaillances, et plus

[1] « Ante aciem multi victi, ultro ad forum currere, quasi hoc olim cuperent. » (Cyprien, *De lapsis*, VIII.)

[2] Orig., *Ad martyr.*, I, 278.

[3] Eusèbe, VI, 41.

[4] « Possidere se credunt, qui potius possidentur. » (Cyprien, *De lapsis* VIII.)

d'un croyant sincère se rendait coupable d'un reniement qui lui arrachait ensuite des larmes amères. Quelquefois aussi le reniement n'était qu'apparent. Une femme fut traînée à l'autel des faux dieux par son mari; celui-ci accomplit l'acte idolâtre par ses mains en les tenant violemment serrées. La victime de cet odieux attentat, contrainte par la force de sacrifier, pouvait dire avec raison : « C'est vous qui l'avez fait, ce n'est pas moi[1]. » Malheureusement un trop grand nombre parmi les persécutés prenaient l'initiative de la défection, et n'attendaient pas pour renier leur foi qu'on leur eût fait violence. Ce n'était pas toutefois sans une profonde douleur qu'ils apostasiaient. Le peuple même, qui par ses fureurs leur arrachait le désaveu de leur foi, raillait leur lâcheté; elle devenait quelquefois inutile, car on ne se fiait pas à eux, et il suffisait d'un caprice de la multitude pour qu'ils fussent mis à mort[2]. Ils subissaient le supplice sans recevoir la couronne. Denys d'Alexandrie nous les montre tremblant pendant le sacrifice, plus semblables à la victime immolée qu'au sacrificateur[3]. Cyprien a rendu avec une admirable éloquence les affreux sentiments qui les agitaient à cette heure maudite : « Quand l'apostat, dit-il, est venu au Capitole de lui-même, au moment d'accomplir spontanément ce crime abominable, n'a-t-il pas chancelé et pâli? N'a-t-il pas été remué jusqu'au fond des entrailles, et ses bras ne sont-ils pas tombés le long de son corps?

[1] « Non feci; vos fecistis. » (Cypr., ep. XXIV.)
[2] C'est ce qui arriva à Lyon. (Eusèbe, *H. E.*, V, 1.)
[3] Ὥσπερ οὐ θύσοντες, ἀλλὰ αὐτοὶ θύματα. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 4.)

Comment n'a-t-il pas perdu et le sens et la parole ? Il avait renoncé au diable et au siècle, et lui, le serviteur de Dieu, il pouvait se tenir debout et ouvrir la bouche pour renier Jésus-Christ! Est-ce que cet autel où son âme devait mourir n'était pas pour lui le bûcher du supplice? Malheureux, qu'as-tu besoin d'amener une victime à immoler! Tu es toi-même la victime auprès de l'autel; car tu as immolé ton salut, ton espérance et c'est ta foi qui brûle dans ces flammes maudites[1]!... »

Rien n'égalait le morne désespoir de ces apostats. Quelques-uns se donnèrent la mort comme Judas. Cyprien parle d'une femme qui, avant de mourir, déchira avec ses dents la langue avec laquelle elle avait renié Jésus-Christ[2]. Il y avait divers modes d'apostasie. Beaucoup de chrétiens, pour éviter les dernières extrémités, soit de la souffrance, soit de la honte, achetaient à prix d'argent la tolérance des magistrats, ou bien ils se faisaient donner un certificat attestant qu'ils avaient sacrifié aux dieux, tandis qu'ils ne l'avaient pas fait ; mais c'était un vaine défaite qui ajoutait le mensonge à l'apostasie, et les *libellatici*, c'est-à-dire les hommes qui avaient obtenu ce certificat menteur n'en étaient pas moins classés parmi les apostats[3]. Il en était de même

[1] « Quid hostiam tecum, miser, quid victimam immolaturus imponis. Ipse ad aram hostia, immolasti illic salutem tuam, spem tuam, fidem tuam funestis illis ignibus concremasti. » (Cyprien, *De lapsis*, VIII.)

[2] *Idem*, XXIV.

[3] « Sententiam nostram protulimus adversus eos, qui se ipsos infideles, illicita nefarariorum libellorum professione prodiderant, quasi evasuri irretientes illos diaboli laqueos viderentur, qui non minus, quam si ad nefarias aras accessissent, hoc ipso, quod ipsum contestati fuissent, tenerentur. » (Cypr., epist. XXX, 3.)

de ceux qui avaient reçu les mêmes certificats de seconde main, sans s'aboucher directement avec les juges. Après chaque persécution, l'Eglise comptait tristement les morts qui étaient tombés sur le champ de bataille, et les morts qu'elle pleurait n'étaient pas les martyrs, mais ceux qui l'avaient reniée au jour du péril. « Il faut des larmes et non point des paroles, s'écriait Cyprien, pour exprimer la douleur que nous inspire la plaie du corps de l'Eglise, en voyant la chute affreuse d'un tel peuple! Qui serait assez insensible et aurait le cœur assez dur, assez oublieux de l'amour des frères pour considérer d'un œil sec ces ruines nombreuses, hideuses, effrayantes[1]? » Ces chrétiens tombés revenaient en foule frapper à la porte de l'Eglise, et le mode de leur réintégration fit surgir l'une des questions les plus délicates de la discipline ecclésiastique.

Le noble courage des vrais confesseurs de la foi ressort dans toute sa grandeur, au milieu de la cruauté des païens et de la lâcheté des apostats. L'héroïsme était dans les actes et dans les paroles. La voix puissante du Saint-Esprit éclatait par la bouche des martyrs[2]. Le sublime était devenu ordinaire dans l'Eglise. On sent à ces réponses si simples, si grandes des plus humbles chrétiens que la nature humaine est élevée au-dessus d'elle-même, qu'elle est saintement exaltée par une croyance divine et un péril suprême. C'est surtout

[1] « Lacrymis magis quam verbis opus est ad exprimandum dolorem, quo corporis nostri plaga deflenda est. » (Cypr., *De lapsis*, IV.)

[2] « Vox plena spiritus sancti de martyris ore prorupit. » (Cyprien, epist. X, 4.)

dans les premières persécutions que cette grandeur simple se manifeste. Plus tard, il y eut quelquefois un je ne sais quoi de théâtral dans le martyre et un certain mélange de colère humaine. Vers le commencement du quatrième siècle, les chrétiens ont le pressentiment de leur triomphe. Leur parole respire parfois le défi; quelques-uns d'eux jettent le nom de tyran à celui qui les juge[1]. La belle époque du martyre est au deuxième et au troisième siècle. L'impression produite par lui dans le monde et dans l'Eglise est au delà de tout ce qu'on peut imaginer. « Il est certain, disait Justin Martyr, que rien ne nous fait renier notre croyance, ni le glaive qui nous frappe, ni la croix où l'on nous suspend, ni la dent des bêtes fauves, ni les liens, ni le feu, ni les tourments de toute espèce. Plus on multiplie ces tourments, plus le nombre des fidèles s'accroît, plus Jésus-Christ compte de disciples[2]. » Des conversions instantanées eurent lieu dans le prétoire même où les chrétiens comparaissaient. On vit, lors de la condamnation de Marcellin, le greffier du tribunal exprimer publiquement son indignation et jeter à terre son stylet et son rouleau[3]. Ainsi se vérifiait tous les jours cette belle parole de Tertullien : « Le sang des martyrs est la semence de l'Eglise. » Les chrétiens qui survivaient aux confesseurs éprouvaient pour eux le plus ardent enthousiasme; on

[1] Martyre de saint Roman : « Cur jam, *tyranne,* non cesses. » (*Acta martyrum,* p. 315; *id.*, 214.)

[2] Ὥσπερ ἂν τοιαῦτά τινα γίνηται, τοσούτῳ μᾶλλον ἄλλοι πλειόνες πιστοί. (Just., *Dial. cum Tryph.*, p. 337.)

[3] *Acta martyr.*, p. 267.

recueillait leur cendre; on enregistrait leurs actes[1]. Cet enthousiasme devait, en dépassant la juste mesure, favoriser plus d'une erreur dangereuse et aboutir même à une idolâtrie coupable. Aussi longtemps qu'il était contenu dans ses limites, il ranimait la foi et entretenait l'habitude de l'héroïsme. Nous en retrouverons constamment la trace brûlante dans les écrits des Pères. Les *Actes des Martyrs* l'ont exprimé dans le passage suivant avec une naïveté plus touchante que la plus haute éloquence : « O bienheureux martyrs, qui avez été éprouvés par le feu comme l'or précieux, vous avez été couronnés du diadème et de la couronne qui ne peut se flétrir, parce que vous avez écrasé la tête du démon[2]. » Origène nous donne l'idée la plus glorieuse de ces souffrances des confesseurs quand il y voit avec saint Paul l'achèvement des souffrances du Sauveur et la continuation de sa crucifixion. « Si tu considères, dit-il, les martyrs condamnés en tout lieu, sortant de chaque Eglise pour être conduits au tribunal, tu verras qu'en chacun d'eux Jésus-Christ est condamné. Comment en douter quand on l'entend dire que ce n'est pas un simple homme comme toi qui es en prison pour y souffrir la soif et la faim, mais qu'il y est lui-même en toi. C'est pourquoi si un chrétien est condamné uniquement comme chrétien et non pour aucune autre raison, ni pour aucun crime, c'est Jésus-Christ qui est condamné dans sa personne. Il s'en suit qu'il est condamné sur toute la terre partout où on l'est pour son

[1] *Acta martyr.*, p. 179.
[2] *Acta martyr.*, p. 194.

nom[1]. » Le martyre ainsi considéré présente le spectacle le plus grandiose, le drame le plus émouvant. « Une grande assemblée, dit encore Origène, est convoquée pour votre combat ; elle est semblable à ces milliers d'hommes qui affluent pour contempler d'illustres athlètes. Vous pouvez dire avec Paul : « Nous avons « été donnés en spectacle aux hommes et aux anges. » Ainsi le monde entier et tous les anges, les anges de la droite et ceux de la gauche, tous les hommes, ceux du parti de Dieu et ses adversaires, assistent à votre combat pour la foi chrétienne, et, selon son issue, ou les anges se réjouiront pour vous dans le ciel, ou bien — puisse-t-il n'en être jamais ainsi! — il y aura de la joie sur vous en enfer[2]. » En d'autres termes, l'Eglise a pour arène l'univers, pour spectateurs le ciel et l'enfer, et pour auxiliaire Jésus-Christ condamné et immolé dans chacun des siens. Une cause si grande produit d'elle-même la grandeur chez ses défenseurs. Le monde païen, avec sa gloire et sa puissance, n'est pas de force à lutter contre eux. Aussi l'Eglise s'avance-t-elle calme et sereine dans le cirque romain ; car au-dessus de l'empereur, et de ses généraux et de ses sénateurs, elle a vu le Dieu qui la contemple et va la couronner.

[1] Ὁσάκις οὖν χριστιανὸς δικάζεται, Χριστὸς ἔστω ὁ δικαζόμενος. (Orig., *In Jeremiam homelia* XIV, 8, (t. III, p. 212, 213.)

[2] Μέγα θέατρον συγκροτεῖται ἐφ' ἡμῖν ἀγωνιζομένοις. (Orig , *Ad martyr.*, XVIII, (t. Ier, p. 285.)

§ II. — *Les Catacombes.*

Les catacombes peuvent être considérées comme le monument grandiose qui fait revivre sous nos yeux l'époque des persécutions païennes. Nous avons là une sorte d'Apocalypse écrite en symboles expressifs sur de sombres parois et qui nous révèle les invincibles espérances de l'Eglise persécutée. On dirait l'épopée du martyre fixée sur la pierre pendant deux siècles de combat par la main émue des héros de ces luttes sanglantes. C'est le confesseur de demain qui consacre le souvenir du confesseur d'hier. La lumière a été répandue de nos jours dans ces retraites cachées, et la science moderne a fait sortir des entrailles de la terre l'image vivante de l'Eglise primitive avec sa croix et sa couronne, avec ses souffrances et sa gloire. A la distance de tant de siècles on entend encore battre le cœur des chrétiens de ces temps-là; on recueille leurs impressions du moment, on devient leur contemporain et l'on assiste a ce triomphe anticipé que l'Eglise célébrait dans les catacombes, tandis qu'elle était vouée dans Rome à la mort et à l'exécration. Les catacombes sont la contre-partie sublime du cirque. On y trouve la consécration éclatante du grand paradoxe chrétien, la joie dans les larmes, la victoire dans l'apparente défaite, la vie dans la mort, et l'on entend sous ces voûtes désolées un écho de ces paroles du Maître : *Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice.*

Les catacombes nommées aussi *cœmetères* ou *lieux de*

repos sont d'immenses galeries souterraines, creusées sous le sol plus ou moins profondément. Ces galeries sont superposées les unes aux autres et reliées entre elles par des escaliers ; des ouvertures y sont ménagées pour laisser passer l'air. Elles s'étendent entre deux étroites parois dans lesquelles des excavations ont été creusées ; on appelait ces excavations des *loculi*, et elles recevaient la dépouille mortelle des chrétiens. Les plus vastes catacombes se trouvent à Rome. Naples et Carthage en ont eu d'importantes, mais elles ne peuvent se comparer à celles qui s'étendaient dans toutes les directions sous le sol de la capitale de l'empire. Il est aujourd'hui démontré que les catacombes ont été creusées par la main des chrétiens, et que ceux-ci n'ont pas profité pour leur sépulture, comme on l'a cru longtemps des carrières ou *arenariæ* qui avaient servi à la construction de Rome. Ces carrières étaient gigantesques ; elles auraient facilement offert un abri pendant la persécution ; on sait que Néron y passa sa dernière nuit. Elles n'auraient pu néanmoins servir aux sépultures chrétiennes. Les Romains cherchaient leur ciment dans la pouzzolane et leurs pierres de taille dans le tuf lithoïde. La pouzzolane était trop friable, trop peu compacte pour supporter des sépultures superposées, et le tuf lithoïde eût réclamé par sa dureté un travail vraiment gigantesque que l'Eglise de Rome n'eût pu accomplir. C'est dans le tuf granulaire, bien plus solide que la pouzzolane, mais bien moins dur que le tuf lithoïde qu'elle a creusé ses catacombes. Déjà sous ce rapport on ne peut les confondre avec les *arenariæ*.

Leur disposition diffère également de celle des carrières romaines. Dans celles-ci, au lieu des ouvertures étroites de la catacombe, nous trouvons des ouvertures spacieuses; au lieu d'un chemin resserré entre deux parois, une large voie permettait aux nombreux esclaves qui y travaillaient de s'y croiser en tout sens. L'Eglise peut donc revendiquer pleinement les catacombes; elles ont été creusées par elle dans l'espace de deux siècles; l'importance croissante du nombre de ses adhérents à Rome pendant cette époque rend le fait très probable[1]. On sait d'ailleurs que les fossoyeurs des catacombes ou *fossores* étaient revêtus d'une charge ecclésiastique; leur travail avait un caractère sacré[2]. Des inscriptions authentiques nous montrent que l'on a commencé à creuser les catacombes tout au commencement du second siècle[3]. En deux siècles et demi la pioche des *fossores*, maniée sans relâche par des mains pieuses, a pu multiplier à l'infini les galeries souterraines.

On a prétendu à tort que les sépultures chrétiennes étaient mêlées aux sépultures païennes, en se fondant sur certains symboles empruntés au paganisme et sur l'inscription *aux dieux mânes* qui se retrouve fréquemment dans les catacombes. Mais on comprend très facilement que des pierres déjà marquées d'une em-

[1] On peut voir sur cette question le beau travail du père Marchi, dans son livre intitulé : *Architettura della Roma sotterranea christiana*. Rome, 1844, p. 1 à 12.

[2] « Clerici, quibus id officii erat cruentum linteo cadaver obvolvunt. » (Saint Jérôme, epist. 1, c. XII.)

[3] On a trouvé dans le *Cœmeterium* de Lucine l'inscription suivante :

Servilia annorum XIII. Pis. et Bol. Coss.

Le consulat de Pison et de Bolerius est de l'an 111.

preinte païenne aient été employées par des ouvriers chrétiens ignorants. Quant aux deux tombeaux positivement païens qu'on a retrouvés dans le cimetière de Saint-Prétextat, dont l'un était la sépulture d'un prêtre de Mithra, tandis que l'autre réunissait les cendres d'un prêtre du dieu Sabaze et celles de sa femme, on s'explique ce fait étrange par la rencontre fortuite d'une catacombe et d'un *columbarium* païen, espèce de sépulture de famille[1].

La destination première de la catacombe était de grouper autour des corps vénérés des martyrs les sépultures chrétiennes. Une grande pensée présidait à ces sépultures. Le paganisme n'avait pas plus compris la mort que la vie ou plutôt il n'avait pas compris la vie parce qu'il n'avait pas compris la mort. Il n'avait qu'une vaine espérance au delà du tombeau; quelques lueurs éclairaient à ses yeux le pays des ombres, mais il n'avait aucune notion sur le séjour d'au delà, si toutefois il existait pour lui. Dans les classes cultivées les mythes du Tartare et de l'Elysée étaient traités de fables absurdes. Un matérialisme grossier né de l'épicuréisme, ou bien une résignation orgueilleuse à l'anéantissement produite par le panthéisme stoïcien, parfois un rêve platonicien ou plutôt oriental de métempsycose, telles étaient les croyances prédominantes parmi les païens éclairés. Ce qu'il y avait de plus cer-

[1] Le père Marchi (p. 60, 61) démontre très bien comment il pouvait se faire que l'étage supérieur d'une catacombe rencontrât l'étage inférieur d'un *columbarium*. Il a trouvé la trace d'un mur élevé par des *fossores* chrétiens pour empêcher la confusion des deux sépultures.

tain, c'était la vie terrestre. Aussi les païens s'efforçaient-ils d'en conserver autant que possible le souvenir dans la mort. Les tombeaux regardaient en arrière et non pas en avant : ils perpétuaient d'orgueilleux souvenirs, mais ne marquaient aucune espérance pour l'avenir. Ils étaient tournés du côté du monde et de ses gloires et n'ouvraient aucune perspective vers l'éternité. On n'éprouvait pas le besoin de les placer dans une pieuse retraite. On les heurtait du pied sur la voie publique. La grande voie Appienne, si bruyante, si animée, traversée incessamment par les chars, les cavaliers ou les armées, était une avenue de tombeaux. La préoccupation dominante des païens était de perpétuer la vie terrestre dans la mort : aussi s'efforçaient-ils de parer la seconde de tout le faux éclat de la première. Les tombeaux fastueux comme celui de Cæcilia Metella ou la pyramide de Caïus Sestus se multipliaient. Plus on était désireux de reproduire les distinctions sociales qui divisent les hommes, moins on était disposé à reconnaître cette grande égalité qu'amène la mort en passant son niveau sur toutes les têtes et en couchant dans la même poussière la puissance et la faiblesse, la richesse et la pauvreté. Le fier sénateur romain n'aurait pas voulu mêler sa cendre à celle du plébéien obscur. Les castes se retrouvaient dans les sépultures comme dans la société, le même esprit d'isolement qui multipliait les divisions entre les hommes dans la vie terrestre se manifestait au delà. On avait des tombeaux de famille dans lesquels une place de rebut était dédaigneusement réservée aux esclaves et aux affran-

chis de la maison; on n'avait pas de sépultures ouvertes indistinctement à tous les rangs. Le *columbarium*, espèce d'asile funéraire où un grand nombre de petites niches étaient pratiquées pour les dépouilles mortelles, était destiné principalement aux grandes familles dont les clients et les affranchis étaient innombrables. La communauté dans la mort n'existait que pour la dernière classe de la société, pour ces êtres dégradés qui étaient moins ménagés que les bêtes de somme et qui s'appelaient des esclaves. On jetait leurs cadavres pêle-mêle à la porte Esquiline dans des puits infects où ils pourrissaient. « C'est là, dit Horace, qu'était la sépulture commune du misérable peuple[1]. » Ainsi cette communauté funèbre résultait de l'excès de l'ignominie. L'absence de toute notion d'une résurrection corporelle explique la coutume si générale de brûler les cadavres et d'en déposer la cendre dans une urne.

Le christianisme devait amener une grande réforme dans la manière d'envisager la mort. La vie présente n'avait de prix à ses yeux que comme une préparation à la vie future. Il avait pour devise cette parole d'un apôtre : « Si les morts ne ressuscitent pas, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » Cette foi profonde en la résurrection devait amener l'Eglise à se séparer des pratiques païennes et à se rattacher aux pratiques juives. La coutume d'ensevelir les corps était bien plus en harmonie avec sa croyance que celle de les brûler. Le christianisme qui prêche la mortification

[1] « Hoc miseræ plebi stabat commune sepulchrum. »

a néanmoins réhabilité l'élément corporel en rejetant bien loin de lui tout ce qui ressemble au dualisme oriental et en faisant résider le mal non plus dans la matière mais dans la volonté égarée. Il respecte dans le corps qu'a habité une âme pieuse le temple de l'Esprit divin, temple qui s'écroule au moment de la mort mais pour être reconstruit sur un plan parfait. Aussi, sans adopter en rien l'idée superstitieuse de l'ancienne Égypte qui rattache l'immortalité de l'âme à l'immortalité de la momie, les premiers chrétiens se plaisent à montrer leur respect pour la fragile enveloppe qu'un souffle nouveau animera au jour de la résurrection.

Athénagore, voulant écarter victorieusement dans son *Apologie* l'accusation portée contre les sectateurs de la religion nouvelle de manger les membres palpitants d'un enfant dans leurs repas secrets, s'appuie précisément sur le respect qu'inspire pour le corps humain la croyance à la résurrection. « Je vous le demande, dit-il, quel homme croyant à la résurrection consentirait à se faire le tombeau vivant d'un corps qui doit ressusciter. On ne peut à la fois croire à ce dogme et détruire le corps comme s'il ne devait pas ressusciter[1]. » C'est au nom de cette répugnance à détruire le corps que l'Église ensevelit pieusement la dépouille mortelle des siens. Vivant dans l'attente de la bienheureuse résurrection, elle oublie « les choses qui sont derrière elle. » Les sépultures des chrétiens se font remarquer par l'ab-

[1] Οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν, καὶ ἀναστήσεσθαι ἡμῶν πεπεῖσθαι τὰ σώματα καὶ ἐσθίειν αὐτὰ ὡς οὐκ ἀναστησόμενα. (Athenag., *Apolog.*, p. 30.)

sence complète de titres honorifiques; aucun indice dans les premiers âges de l'Eglise ne rappelle si le chrétien enseveli a occupé un rang important dans la société, s'il a été général ou esclave. Il a été un affranchi du Christ, cela suffit. Un simple nom, un symbole de piété ou de tendresse, le signe auguste de la foi nouvelle, c'est tout ce qu'on trouve sur sa sépulture; personne ne sait s'il a appartenu à une famille sénatoriale, s'il a servi avec un grade élevé dans les armées de l'empire, ou s'il a été un obscur plébéien [1]. L'égalité s'affirme ainsi dans la mort, non pas cette égalité niveleuse qui est une passion toute terrestre, mais l'égalité qui naît de la fraternité.

C'est sous l'inspiration de cette fraternité que les chrétiens ont substitué aux sépultures de famille ou au *columbarium* mercenaire le cimetière, c'est-à-dire le lieu du sommeil commun. Le cimetière est une création de l'Eglise, qui veut manifester son unité par cette sainte confusion de tous les rangs et de tous les âges, et semble redire sur la poussière de ses morts qu'en Jésus-Christ, « il n'y a plus ni esclave ni libre, mais qu'il est tout en tous. » La catacombe aurait suffi pour arracher au paganisme étonné cette exclamation : « Voyez comme ils s'aiment! »

La sépulture chrétienne était en tout point conforme à la sépulture judaïque, telle qu'elle nous est dépeinte dans le récit de l'ensevelissement de Lazare, dont on retrouve d'ailleurs si fréquemment le souvenir dans les

[1] Voir sur ce point une démonstration très remarquable dans le livre de M. Blant, sur les *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 118.

fresques des catacombes. Une raison profonde avait introduit cette coutume. Le Sauveur avait été enseveli d'après les rites juifs. Le chrétien, qui avait toujours les yeux sur son divin modèle, aimait à reproduire son image jusque dans sa sépulture, et à devenir, même extérieurement, *une même plante en sa mort*, selon l'expression apostolique[1]. Jésus-Christ avait été déposé dans un sépulcre taillé en grotte; la catacombe était aux yeux des chrétiens une grotte immense. Le corps du Christ avait été enveloppé d'un suaire; un double linceul entourait le corps de son disciple[2]. Enfin les aromates et les parfums qui avaient été apportés au divin sépulcre ne manquaient pas à l'humble tombe creusée dans ces retraites souterraines[3]. Placé du côté de l'Orient, le corps réduit en poussière semblait attendre le son de la trompette céleste, qui devait le ranimer en le glorifiant.

Si la catacombe est le cimetière des chrétiens, elle est avant tout le lieu de sépulture des martyrs. C'est là ce qui lui donne son caractère sacré, ce qui en fait un funèbre sanctuaire. La vénération pour les dépouilles des confesseurs s'est manifestée dès les origines de l'Eglise. A peine Etienne a-t-il été lapidé, que

[1] Voir l'ouvrage cité du père Marchi, p. 19.

[2] Candore nitentia claro
Prætendere lintea mos est
Aspersaque myrrha Sabæo
Corpus medicamine servat.
(Prudence, hymn. X, *Cathemer.*)

[3] « Thura plane non emimus; si Arabiæ queruntur, sciant Sabæi pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari quam diis fumigandis. » (Tertull., *Apol.*, XLII.)

des hommes pieux se hâtent de l'ensevelir avec une grande solennité[1]. Les chrétiens de Smyrne, dans la lettre où ils racontent la mort de Polycarpe, expriment leur vénération pour les martyrs dans des paroles admirables, qui les montrent encore préservés de toute idolâtrie. Après avoir rappelé que leurs ennemis avaient demandé que le corps du pieux évêque leur fût soustrait, de peur qu'ils ne l'adorassent, ils ajoutent : « Ils ignoraient que nous ne pouvons abandonner le culte du Christ, mort pour le monde entier, et porter notre adoration sur un autre. En effet, nous l'adorons comme le Fils de Dieu, mais nous aimons les martyrs comme les disciples et les imitateurs du Seigneur; ils méritent cet amour par leur dévouement à leur maître et à leur roi. Nous désirons les imiter et partager leur sort en toute chose[2]. Nous avons recueilli les ossements de Polycarpe, mille fois plus précieux pour nous que les diamants et que l'or pur, pour les déposer où il convenait[3]. » Ce désir de partager le sort des martyrs devait naturellement conduire les chrétiens à souhaiter de reposer après leur mort auprès de ces ossements si précieux. Maxime, de Turin, ne nous laisse aucun doute à cet égard : « Les martyrs, dit-il dans un passage qui porte déjà l'empreinte de la superstition de la décadence, nous gardent tant que nous sommes dans ce corps et nous reçoivent quand nous en sortons; sur la

[1] Actes VIII, 2.
[2] Ὧν καὶ ἡμᾶς συγκοινωνούς τε καὶ συμμαθητάς. (Eusèbe, *H. E.*, IV, 15.)
[3] Τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ. (*Id.*)

terre, ils éloignent de nous la souillure du péché, et dans la mort ils nous préservent de l'horreur de l'enfer. Aussi nos pères ont-ils pris soin que nos corps reposassent près des ossements des saints[1]. »

L'ensevelissement des chrétiens et surtout celui des martyrs se célébrait avec toute la pompe religieuse qui était possible à une Eglise persécutée. Des flambeaux étaient allumés pour symboliser la consolation évangélique. Le cortége faisait entendre le chant des psaumes et entonnait l'*alleluia* avant de se séparer[2]. Peu à peu les sépultures chrétiennes s'embellirent, même pendant le cours des persécutions. On eut des caveaux voûtés nommés *arcosolia*, où plusieurs sépultures étaient réunies. La voûte était ornée de symboles et de fresques, poétique expression du sentiment religieux des survivants. On a prétendu longtemps que ces symboles fournissaient un moyen infaillible de reconnaître les tombeaux des martyrs ; mais cette assertion, déjà fortement ébranlée par Mabillon dans sa fameuse lettre sur les Reliques, est de plus en plus abandonnée. La congrégation des Reliques et des Indulgences affirmait qu'il y avait deux signes incontestables de la sépulture d'un confesseur : 1° la palme, 2° la fiole remplie d'une liqueur rougeâtre qu'on rencontre souvent dans les catacombes. Mais la palme symbolisait d'une manière toute générale le triomphe du chrétien sur la mort. On la trouve sur

[1] « Majoribus provisum est ut sanctorum ossibus nostra corpora sociemur. » (Maxim. Taur., Homilia LXXXI. *in natale sanctor. Taurin. martyr.*)

[2] Saint Augustin, *Confess.*, IX, 12

des tombeaux portant des inscriptions qui écartent absolument l'idée du martyre. Quant à la fiole remplie de cette liqueur rougeâtre qu'on assimilait au sang des confesseurs, remarquons d'abord qu'elle est le plus souvent en forme de coupe. Les inscriptions qu'elle porte font allusion pour la plupart au repas eucharistique si souvent rappelé par les peintures murales des catacombes, par la raison qu'une superstition très ancienne lui attribuait une vertu particulière pour éloigner les démons [1]. Le nombre de ces fioles est trop considérable pour qu'on puisse rapporter chacune d'elles à un confesseur. On en trouve d'ailleurs sur des tombeaux de tout jeunes enfants [2]. C'est en vain qu'on a cherché un signe certain du martyre dans les instruments en fer déposés dans ces caveaux funéraires, car on y a reconnu des instruments de travail et non des instruments de supplice. Les fouilles faites récemment avec tant d'intelligence sur les indications retrouvées de pèlerins du septième siècle, qui avaient raconté leur course dans les catacombes, fournissent des signes moins contestables, puisqu'elles se poursuivent d'après des renseignements historiques précis, mais elles réduisent aussi considérablement le nombre des martyrs authen-

[1] On trouve constamment sur ces fioles des mots comme ceux-ci : *Bibas in pace Dei.* « Bois dans la paix de Dieu. » L'inscription suivante a été trouvée sur l'une d'elles : *Bibas cum Eulocia.* Le *c* du dernier mot peut être ramené à un *g*. Nous avons ainsi *Eulogia* au lieu d'*Eulocia,* c'est-à-dire une désignation claire de l'*Eucharistie.* On sait combien fréquemment le latin et le grec se mêlent dans les inscriptions funéraires. Une autre inscription sur une fiole renferme la même idée : Πίε· ζήσῃς. « Bois, tu vivras. » (Πίω est une forme abrégée de πίνω, boire. Voir la dissertation de Bunsen.)

[2] Perret, ouvr. cité, t. VI, p. 143.

tiques découverts dans les *cœmétères* des anciens chrétiens.

On a prétendu que les catacombes avaient servi pendant les premiers siècles au culte régulier de l'Eglise. On y a vu les basiliques souterraines où, près des ossements des saints, les mystères du culte étaient célébrés. Mais c'était transporter les idées du quatrième siècle dans les trois premiers par un anachronisme trop fréquent. Il est certain que l'idée d'un sanctuaire demeura étrangère aux chrétiens pendant toute cette période. Les textes les plus positifs démontrent qu'ils conservèrent très longtemps la spiritualité primitive à cet égard, et que tout en cherchant pour leur culte des lieux de réunion qui fussent plus spacieux, ils ne prétendirent pas élever de nouveaux temples ni de nouveaux autels. Les apologistes les plus autorisés acceptent, comme Minutius Félix et Origène, le reproche lancé par les païens aux chrétiens de n'avoir pas de sanctuaire. Ils font mieux; ils y voient une supériorité et ils tournent l'objection en argument[1]. Devant les éloquentes déclarations des Pères tombe l'échafaudage élevé par d'Arringhi et le père Marchi pour retrouver dans les catacombes les sanctuaires habituels de l'Eglise primitive[2].

[1] « Delubra et aras non habemus. » (Minut. Félix, *Octave*, p. 183, édit. Davison.)

[2] Le père Marchi cite des passages de Prudence (*Hymn. peristeph. sancti Hippol.*, v. 169-174) et de saint Jérôme (*Contra Vigil.*, II) dans lesquels les sépulcres des martyrs sont assimilés à des autels; mais personne ne conteste que du temps de ces deux écrivains ecclésiastiques ces principes n'eussent triomphé dans l'Eglise. Seulement leur témoignage ne prouve rien pour l'âge précédent.

On ne pourra jamais prouver que les tombeaux prétendus des martyrs aient servi d'autels du culte en présence de la déclaration si nette de Minutius Félix : *Nous n'avons pas d'autels.* Il est d'ailleurs notoire que l'Eglise a eu des lieux de culte en dehors des catacombes. Alexandre Sévère lui avait concédé une maison près du Tibre. Les chrétiens se réunissaient d'habitude dans de tels édifices. Il est certain néanmoins qu'au commencement du troisième siècle ils célébraient dans les *cœmétères* la fête anniversaire de chaque martyr.

Si l'on ne peut admettre la célébration régulière du culte dans les catacombes, on ne saurait contester qu'il ne s'y soit célébré par exception dans les temps de persécution violente, et cela pour une raison bien simple : c'est qu'elles servaient de lieu de refuge aux chrétiens dont la vie était menacée. Ils en connaissaient toutes les issues et ils réussissaient facilement à échapper à leurs persécuteurs, même quand ceux-ci les y poursuivaient. Eusèbe rapporte que Maxime défendit aux chrétiens de se réunir selon leur coutume dans les *cœmétères*[1] : ce qui prouve leur habitude d'y chercher un abri. Cyprien raconte que l'évêque Xistus à Rome fut pris dans les catacombes avec quatre de ses diacres[2]. Caïus, d'après le *Livre pontifical*, chercha à se dérober à la persécution de Dioclétien dans le même refuge[3]. Ainsi se réalisait pour l'Eglise cette belle parole

[1] Πρῶτον μὲν εἴργειν ἡμᾶς τῆς ἐν τοῖς κοιμητηρίοις συνόδου διὰ προφάσεως πειρᾶται. (Eusèbe, *H. E.*, IX, 2.)

[2] « Xistum in cœmeterio cum diaconis quatuor. » (Cyprien, ép. LXXX.)

[3] « Hic fugiens persecutionem Diocletiani in cryptis habitando. » (*Liber pontificalis*, p. 23.)

de l'épître aux Hébreux : « Eux dont le monde n'était pas digne, ils se cachaient dans les cavernes et les antres de la terre. » Les païens raillaient ces proscrits héroïques auxquels, selon le témoignage de Minutius Félix, ils jetaient le nom méprisant de gent ténébreuse qui fuyait la lumière, *tenebrosa gens et lucifugax;* mais ils ne cherchaient les ténèbres que pour y abriter leur foi et avec elle les meilleurs biens et la suprême ressource d'un monde en décadence.

Cet asile où ils se réfugiaient était du reste vraiment affreux aux yeux de quiconque ne partageait pas leur croyance. Saint Jérôme, qui ne l'avait visité qu'aux jours de gloire et de sécurité de l'Eglise, alors qu'elle l'avait pieusement orné, nous en dépeint l'horreur avec sa vive imagination. « J'ai souvent visité, dit-il, ces cavités souterraines dont les murs à droite et à gauche sont remplis de corps enterrés; tout y est si obscur qu'il semble, en y descendant, que cette prophétie s'accomplit : *Ils descendent tout vivants dans les sepulcres.* L'horreur de ces ténèbres est rarement modérée par la lumière du ciel, qui d'en bas semble plutôt se communiquer par une petite crevasse que par une ouverture souterraine, dont on ne peut se rapprocher que pas à pas. On est environné dans ces cavernes d'une nuit obscure, et l'on pourrait leur appliquer ces paroles de Virgile : « L'horreur aussi bien que le silence y jettent l'épouvante dans les âmes. »

« Horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent [1]. »

[1] « Raro desuper lumen admissum horrorem tenebrarum temperavit. » (Hyer., *Comment. in Ezechiel*, lib. XII, c. XL.)

L'expression donnée au sentiment religieux dans les peintures symboliques des catacombes a une grande importance pour l'historien de l'Église, car nous n'avons pas là seulement comme dans les livres la manifestation solennelle de la piété d'un illustre docteur, d'un évêque, d'un homme influent, mais nous sommes introduits dans les familles chrétiennes du temps, et associés à leurs afflictions et à leurs consolations; nous saisissons sur le fait la fermeté de leur foi et leur humble héroïsme.

Il faut porter une sage critique dans l'étude de ces symboles, car tous ne remontent pas à la même date. Il y a eu en quelque sorte plusieurs couches superposées de peintures et d'inscriptions dans les catacombes; il s'agit de distinguer entre les époques si l'on ne veut tout mêler, tout confondre et reporter aux premiers siècles les superstitions des âges ultérieurs. Il est certain que les catacombes après Constantin ont subi de grandes transformations. Des papes sont loués pour les avoir embellies. « Jean III, lisons-nous dans le *Livre pontifical*, a embelli et restauré les cœmétères des saints martyrs[1]. » Plusieurs papes désireux d'être ensevelis dans les catacombes y firent exécuter dans la suite des peintures. C'est ce qui est dit positivement du pape Célestin[2]. On ne peut nier non plus que les pèlerins qui les visitèrent pendant tant de siècles n'aient laissé la trace de leur passage dans de nombreuses inscrip-

[1] « Johannes III ampliavit et restauravit cœmeteria sanctorum martyrum. » (*Liber pontificalis*, p. 66. Comp. p. 67-112.)

[2] « Sanctus Cœlestinus papa proprium suum cœmeterium picturis decoravit. » (*Liber pontificalis*, p. 72.)

tions. Il faut donc tenir grand compte de ces embellissements. Toute inscription qui n'est pas confirmée par les écrits des Pères des trois premiers siècles, et qui formule un dogme ou une superstition dont il n'y a pas vestige dans l'ancienne littérature chrétienne doit être renvoyée aux temps qui suivirent Constantin. Nul texte n'a été plus interpolé que le texte symbolique des catacombes, et c'est en l'épurant de toutes les surcharges avec un soin minutieux qu'on arrive à le lire sous sa forme primitive.

Pour le moment, nous voulons simplement saisir le caractère général des symboles, des peintures et des inscriptions incontestables, en nous attachant surtout à celles qui se rapportent aux persécutions.

Les chrétiens de l'ancienne Eglise avaient coutume de tracer sur la tombe de leurs frères morts, au-dessous ou à côté de leur nom, tantôt un signe symbolique, tantôt une inscription, tantôt une fresque. La peinture était réservée pour les sépultures voûtées, car la voûte en s'arrondissant donnait la place nécessaire à l'emploi du pinceau. Les symboles les plus anciens et les plus fréquents étaient, d'après Clément d'Alexandrie, la colombe représentant la colombe de l'arche, et souvent aussi le Saint-Esprit; le navire, image de l'Eglise; l'ancre, image fidèle de l'espérance chrétienne, et enfin le poisson, qui désignait Jésus-Christ, parce que le mot grec *Ichtus* se trouvait réunir toutes les premières lettres des noms donnés au Rédempteur dans les saints livres. On complétait les mots dont on n'avait que le commencement et on lisait : *Jesus-Christ Fils de Dieu*

Sauveur[1]. Le poisson symbolisait aussi les âmes sauvées tirées de la mer profonde de la condamnation. Dans ce cas, un pêcheur d'hommes, ou un apôtre était représenté jetant sa ligne dans les eaux[2]. Ces images symboliques, qui furent d'abord gravées sur des anneaux, sont sans cesse reproduites dans les catacombes avec des combinaisons variées. C'est ainsi que la colombe est fréquemment représentée volant sur la coupe eucharistique. L'ancre est placée parfois sous la croix. Pour désigner le poisson on se contente très souvent du mot grec Ἰχθύς. La couronne et la palme, signes du triomphe sur la mort, sont prodiguées. L'agneau mystique est aussi reproduit avec prédilection. D'autres symboles sont plus rares, comme le coq, qui rappelle le reniement de Pierre; le cerf, emblème de l'âme altérée qui redemande son Dieu; et le paon, qui, par le renouvellement de son plumage, symbolise l'immortalité et la résurrection. Quelques images païennes sont interprétées par un symbolisme hardi. Orphée apparaît comme le type du Verbe domptant les passions sauvages. La croix indiquée par un trait rapide occupe la première place dans cette symbolique chrétienne. Le monogramme formé du croisement des deux premières lettres du nom de Jésus-Christ remonte à la plus haute antiquité. Déjà alors le Sauveur était désigné par

[1] En effet, nous avons dans ἰχθύς les premières lettres des mots suivants : Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ.

[2] Αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔσθων πελειὰς ἢ Ἰχθὺς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ ἄγκυρα ναυτικὴ κἂν ἁλιεύων τις ᾖ, ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων. (Clém. d'Alex., *Pædag.*, l. III, c. xi, § 59.)

les deux lettres α et ω, d'après l'un des plus beaux passages de l'Apocalypse. Ces symboles sont tantôt tracés grossièrement, tantôt peints avec soin; ils sont les signes invariables des sépultures chrétiennes. On les retrouve à Carthage comme à Rome, à Trèves et à Cologne comme à Milan. La foi la plus profonde dans la bienheureuse immortalité respire dans ces symboles primitifs; ils expriment sans exception l'assurance que l'âme est entrée immédiatement en possession de la félicité des cieux. Sur l'une de ces sépultures on voit le chrétien que l'on pleure abrité sous la croix et appuyé sur une ancre. Les palmes. les couronnes n'auraient aucun sens sans cette certitude du triomphe, et on ne comprendrait pas que la colombe céleste fût représentée avec le rameau de la délivrance sur les tombes chrétiennes, si au delà grondaient encore pour l'âme rachetée les sombres flots des châtiments divins.

Du reste, ces symboles ont leur commentaire dans les inscriptions tracées en caractères qui varient et souvent avec des lettres grecques. A part de très rares exceptions qui s'expliquent facilement par les embellissements des catacombes, toutes ces inscriptions révèlent la même certitude du triomphe immédiat, de la paix sans mélange de ceux qui se sont endormis dans la foi. Les mots *in pace* gravés avec une sublime monotonie sur toutes les tombes rappellent sans cesse cette ferme conviction de l'ancienne Eglise. La mort est désignée comme un sommeil, d'après la douce et consolante image de l'Ecriture. Les chrétiens aimaient à dire de leurs frères qui les avaient précédés ce que Jésus-

Christ disait de Lazare : « Notre ami dort. » Parfois aussi l'inscription est plus complète, comme celle-ci : *Victor dans la paix et en Jésus-Christ*[1]. — Ou comme cette autre non moins explicite : « Fructuosus, ton âme est avec les justes. » On lit au musée du Vatican l'inscription suivante : « Terentianus. Il vit[2]. » Cette inscription est le dernier mot de la foi chrétienne, c'est son défi le plus audacieux à la mort et à la destruction.

Après les inscriptions et les symboles, nous remarquons dans les catacombes des peintures nombreuses faites à fresque sur la paroi. Au point de vue purement plastique, elles rappellent les procédés des artistes de l'époque, parfois avec une grande distinction; plus fréquemment on y sent une main malhabile. Mais ce qui est entièrement nouveau, c'est l'expression donnée aux visages. Le type romain reparaît avec les caractères distinctifs de la race, mais il est illuminé d'un rayonnement mystique qui le transforme. Comment rendre, quand on ne l'a pas vu, ce regard si doux, si profond qui éclaire ces traits fermement accentués, et qui plonge dans le monde invisible? Comment faire saisir cette beauté du dedans, cette beauté de l'âme traversant l'enveloppe corporelle, comme une flamme pure s'aperçoit au travers d'un vase transparent? Ce n'est pas la sérénité toute terrestre de la Grèce; ce n'est pas la fermeté opiniâtre de Rome. C'est la paix unie à l'héroïque patience, c'est le reflet d'un monde

[1] Le nom du Sauveur est indiqué par le monogramme.
[2] Terentianus. Vivit.

supérieur et nouveau. On sent qu'entre les bustes du Capitole et ces figures des catacombes grossièrement tracées il y a toute une révolution, la plus grande de celles qui se sont produites dans l'histoire de l'humanité. La femme apparaît à côté de l'homme comme sa compagne, aimée et respectée, parée des vêtements de la chasteté, couronnée de pureté, partageant la même espérance, sa sœur en même temps que son épouse soumise; c'est bien la mère chrétienne, cette admirable création de la religion nouvelle. On peut reconnaître dès lors que ces sectateurs austères du culte en esprit et en vérité, ces contempteurs de l'art païen ne le détruiront qu'en le remplaçant. Un art nouveau, interprète encore inhabile, mais fidèle dans sa naïveté, du grand idéal que le christianisme a fait descendre du ciel, naît sous les voûtes sombres des catacombes. Les plus nobles inspirations reposent sur son berceau; et certainement il ne se faisait à Rome rien d'aussi original, d'aussi élevé, d'aussi vraiment beau dans le palais des Césars et dans les villas des sénateurs. Si le grand art est inséparable d'un grand idéal, les premiers artistes de l'empire étaient les obscurs artisans qui, à la lueur des torches, traçaient à la hâte l'image de quelques-uns de ces vils criminels pour lesquels les Romains de la décadence n'avaient ni assez de mépris, ni assez de supplices.

On se bornait souvent à reproduire les traits de ceux que l'on ensevelissait. On les peignait les mains étendues dans l'attitude antique de la prière; les femmes ainsi représentées s'appelaient des *Orantes*. Les

partisans du culte de la Vierge prétendent la reconnaître dans ces *Orantes*, et ils voient dans ces fresques multipliées un hommage constant de l'Eglise primitive à la mère du Christ. Mais cette supposition tombe devant une découverte récente que l'on a faite sur un sarcophage du Vatican : le nom de la femme ensevelie est gravé précisément au-dessus de la figure que l'on avait prise pour la Vierge ; ce qui le prouve, c'est que le nom inscrit au-dessus de l'Orante est identique à celui que porte l'inscription funéraire. On peut en inférer que ces figures de femmes sont simplement le portrait des personnes ensevelies et non pas des représentations de Marie[1].

On reconnaît par les peintures et les inscriptions des catacombes que si le christianisme ouvre de sublimes perspectives sur la vie future, il éclaire d'une douce et pure clarté la vie présente et qu'il ne la dépouille pas de sa vraie beauté. Ces voûtes souterraines, qui rappellent par des symboles expressifs un temps de douleur et de sacrifice, ne nous offrent aucun vestige d'un sombre et farouche ascétisme. La tendresse s'associe à l'austérité dans l'Eglise des martyrs; les liens de la famille et de l'amitié sont plus étroits en devenant plus sacrés. Les inscriptions funéraires n'ont rien de banal ni de convenu. C'est un époux qui a élevé à la compagne de sa vie un monument d'affection, où il

[1] Cette découverte est due à M. le professeur Piper de Berlin. Sur un sarcophage déposé au Vatican, il a lu, au-dessus de la tête de l'Orante, le nom de *Juliana,* qui était déjà gravé dans l'inscription funéraire. Nous avons vérifié de nos yeux sa découverte. (Voir *Evangelische Kalender,* année 1855, p. 64 et 65.)

a exprimé à la fois sa ferme espérance et sa déchirante douleur. C'est un ami qui a voulu conserver la mémoire d'un ami, dont l'affection lui était « plus douce que le miel. » Ailleurs, c'est une mère qui a déposé avec larmes dans l'enceinte funèbre son enfant bien-aimé ; elle a compté non-seulement les années et les jours, mais encore les heures pendant lesquelles elle a possédé son trésor. Elle a même déposé ses jouets sur sa tombe, sans craindre de profaner l'asile des martyrs[1] ; car elle avait vu briller sur le berceau vide maintenant le sourire de celui qui a dit : *Laissez venir à moi les petits.* On trouve souvent dans les catacombes les instruments de travail d'un humble artisan déposés auprès de lui. C'est l'indice de l'une des plus grandes réformes opérées par le christianisme, de cet ennoblissement du travail manuel qui devait changer profondément les conditions de la société. L'usage de graver des textes de l'Ecriture sur les sépultures chrétiennes n'existait pas encore ; mais si on ne citait pas les mots, on reproduisait sans cesse les faits les plus caractéristiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, surtout ceux qui se prêtaient au symbole. Adam et Eve auprès de l'arbre de la connaissance du bien et du mal rappellent la chute. La rédemption est représentée par l'image du bon pasteur ramenant la brebis égarée au céleste bercail. Cette peinture se retrouve presque à chaque pas dans les catacombes ; on sent que c'est par ce grand côté de l'amour rédempteur que l'ancienne

[1] Perret, t. IV, pl. 8.

Église saisit avant tout le christianisme. Il n'est pas pour elle un savant système théologique; il est à ses yeux une manifestation souveraine des compassions divines, et pour le résumer tout entier, il lui suffit de tracer l'image du bon pasteur, qu'elle couronne d'une auréole de charité. C'est vraiment le Christ de saint Jean, dans sa douceur et sa grandeur. Le désir du salut, la soif de la justice sont symbolisés par les Israélites buvant avidement l'eau du rocher dans le désert.

Les principaux traits de la vie du Sauveur sont fréquemment reproduits. On le voit tantôt adoré par les mages, tantôt conversant avec la Samaritaine, — et la figure de la femme de Sichem a une délicatesse suave qui rappelle le pinceau de l'école d'Ombrie, — tantôt déployant le rouleau des évangiles, entouré de ses apôtres.

Ce qui est très remarquable dans ces fresques et dans ces sarcophages, c'est qu'on n'y trouve pas un seul vestige des récits légendaires. L'histoire évangélique est encore acceptée sans mélange d'éléments apocryphes. Aucune superstition des âges ultérieurs n'a encore dénaturé le sentiment chrétien. La vénération des martyrs ne va jamais jusqu'à l'adoration, ils nous sont représentés dans l'humble attitude de la prière. Marie, qui n'apparaît que dans les nativités, présente visiblement l'enfant divin à l'adoration sans réclamer aucun culte pour elle-même. Nulle distinction n'est faite entre les apôtres; ils sont tous placés sur le même rang. Les deux grands sacrements de la nouvelle alliance

sont seuls représentés avec l'agape qui avait été longtemps étroitement rattachée, comme on le sait, à la sainte Cène. On a prétendu que les peintures découvertes dans le cimetière de Calliste par le chevalier de Rossi révélaient clairement la foi positive à la présence réelle dans l'hostie. Mais ces fresques qui contiennent une perpétuelle allusion au dernier repas pris par Jésus-Christ avec ses disciples au bord du lac de Tibériade, symbolisent selon nous le repas eucharistique et rien de plus. Les poissons et les pains qui y sont prodigués rappellent les traits les plus caractéristiques du récit de saint Jean. On n'en peut tirer que cette idée universellement admise par tous les chrétiens, que Jésus-Christ est la nourriture de l'âme pieuse. Y voir le mystère de la transsubstantiation, c'est faire preuve d'une subtilité d'esprit qui ne se refuse pas les hypothèses gratuites [1]. La foi à la résurrection, si vive chez les premiers chrétiens, est symbolisée par la résurrection de Lazare et le miracle de Jonas vomi par la baleine, image du sépulcre rendant sa proie. Noé dans l'arche représente l'Eglise conduite par Dieu sur la mer orageuse de ce monde. Cette dernière peinture nous ramène aux symboles qui nous font respirer en quelque sorte l'esprit du martyre et nous transportent au sein de la persécution. Pas un seul n'exprime une pensée de haine, pas un seul n'appelle contre les persécuteurs la vengeance du ciel. On n'y a trouvé la trace que d'une

[1] On peut voir dans le tome III du *Spicilegium Solemnense*, p. 565 et suivantes, la dissertation de M. de Rossi sur ce sujet. — Voir la note A à la fin du volume.

seule plainte échappée à l'excès de la douleur, mais elle ressemble plutôt à un murmure étouffé. « O temps malheureux, lit-on dans la catacombe de Calliste, où nous ne pouvons échapper à nos ennemis même dans les cavernes. » Le côté tragique et sanglant du martyre est voilé le plus possible. Un manteau de gloire est jeté sur ses ignominies. C'est que l'Eglise est trop directement aux prises avec les réalités terribles des supplices pour les idéaliser. Elle a besoin qu'on lui parle de triomphe au milieu de la souffrance, comme à d'autres époques elle a besoin qu'on lui parle de souffrance au sein du repos. Cette prédilection pour le côté glorieux du martyre va si loin que les chrétiens de l'âge de persécution répugnent à peindre les scènes de la passion. La première peinture de la crucifixion remonte au septième siècle.

A part la représentation de l'interrogatoire d'un chrétien dans le cimetière de Saint-Prétextat, aucun des épisodes douloureux du martyre n'est reproduit. David avec sa fronde rappelle la toute-puissante faiblesse de l'Eglise. Daniel, dans la fosse aux lions, nous la montre calme et sereine au milieu de ses bourreaux. Les trois jeunes gens dans la fournaise représentent les chrétiens en proie à l'affreuse persécution romaine, et s'écriant du sein des flammes : « Nous ne sommes pas seuls! Le Fils de Dieu est près de nous dans ce bûcher. » Ce dernier symbole, très fréquent dans les catacombes, est au nombre des plus beaux et des plus touchants. On ne peut oublier, quand on l'a vue, l'expression des jeunes gens enveloppés des flammes.

C'est ce doux et profond regard de la victime qui pardonne à son bourreau, mais le suit en tout lieu et le transperce en pardonnant, plus sûrement que le glaive le plus acéré ; c'est un regard qui fait dire que l'amour est aussi un feu consumant. Il est enfin un symbole dans lequel l'Eglise des catacombes a résumé toute sa pensée. Sur les parois où les ossements des confesseurs ont été scellés, elle a peint Elie enlevé au ciel sur le chariot brûlant et laissant retomber son manteau. Le supplice des saints est à ses yeux une élévation en gloire, et non contente d'admirer le héros chrétien ravi dans les cieux, elle se baisse pour recevoir son manteau. C'est ainsi que l'esprit du martyre se transmit de génération en génération pendant trois siècles[1].

§ III. — *Les chrétiens persécutés et la liberté de conscience.*

Avant de retracer l'histoire des persécutions, il nous importe de savoir si les chrétiens se contentèrent de conquérir le droit de la conscience violé dans leur personne, ou bien s'ils en eurent une pleine intelligence et s'ils le formulèrent avec netteté.

La persécution ne suffit pas pour éclairer les persécutés, et l'on a vu souvent dans la suite des temps les victimes finir par partager les préjugés de leurs bourreaux et se montrer très disposées à violenter à leur

[1] Voir la note A à la fin du volume.

tour la conscience de leurs adversaires dès le moment où la force avait passé de leur côté. Rien de pareil dans l'Eglise primitive ; elle a compris dans toute sa grandeur le principe sur lequel se fonde la liberté religieuse, et sous le coup d'une répression violente, elle a réclamé cette liberté pour toutes les croyances avec autant de clarté que d'éloquence. Ce qui est surtout digne d'attention, c'est qu'elle a été seule à la revendiquer. Aucune des religions antiques ne l'avait même entrevue, et la philosophie la plus libérale n'y avait pas songé. Platon, le disciple de Socrate, n'avait pas été éclairé par la condamnation de son maître, et il n'hésite pas, dans sa *République*, à immoler le droit de la conscience individuelle sur l'autel du pouvoir social, dans ce vain désir de tout ramener à la fausse unité qui était l'erreur fondamentale de sa philosophie en politique comme en métaphysique. Quant aux philosophes moins spiritualistes dont l'esprit était dégagé des préjugés populaires, ils avaient l'âme prudente et timide, et ils ne causaient pas le moindre embarras aux fauteurs des superstitions les plus ridicules. Ils s'inclinaient officiellement devant les dieux de l'empire, tout en s'en raillant dans la vie privée, et ils admettaient, avec Cicéron, qu'il n'est permis au bon citoyen d'adorer que les dieux reconnus publiquement; c'était à leurs yeux le premier axiome de la politique. Quant au judaïsme, il reposait tout entier sur l'idée théocratique. Aussi toutes les formes religieuses se rencontraient pour sanctionner la persécution et fouler aux pieds le droit de la conscience. Le christianisme seul a fait exception et l'a d'emblée for-

mulé avec une telle précision que l'honneur de cette grande conquête lui revient tout entier.

Nous l'avons vu aux temps apostoliques se constituer en opposition directe avec l'idée théocratique. Il remplace le judaïsme, religion nationale, par une religion individuelle qui a pour lien et pour ciment des croyances librement formées; il fonde en dehors des faits naturels et contingents une société des âmes devant laquelle tombent toutes les différences créées par la naissance ou la nationalité. La distinction du temporel et du spirituel si nettement établie par Jésus-Christ lorsqu'il commande de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, ou bien quand il déclare que son royaume n'est pas de ce monde, impliquait que les deux sociétés, différentes de nature, s'établiraient et se maintiendraient par des moyens également différents. Celui qui fut toujours si plein de respect pour la conscience humaine, qu'il n'avait voulu ni la surprendre ni la fasciner par l'éclat extérieur, repousse avec indignation l'emploi de la force; il maudit d'avance la persécution mise au service de la vérité par cette sévère parole adressée à ses disciples qui demandaient de faire descendre le feu du ciel sur un bourg des Samaritains : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés. » Il fit rentrer dans le fourreau l'épée de l'apôtre qui voulait le défendre, en déclarant que celui qui tire l'épée périra par l'épée. Aux temps apostoliques, l'Eglise est demeurée fidèle à l'esprit de son divin fondateur, et elle n'a manié que les armes spirituelles, que saint Paul oppose aux

armes matérielles. Elle ne s'est pas démentie dans les deux siècles suivants, et tandis qu'à bien des égards elle revenait dans sa constitution intérieure à la théocratie, elle n'a pas dévié un instant des principes de la nouvelle alliance pour ce qui concerne le droit de la conscience.

Constatons d'abord que la distinction fondamentale entre la société civile et la société religieuse a été pleinement admise par l'Eglise des premiers temps. Les chrétiens ne se sont jamais considérés comme dispensés par leur foi de leurs devoirs envers l'Etat. Ils l'ont toujours respecté; ils ont obéi à toute loi qui n'empiétait pas sur la profession de leur foi. Tous les apologistes des premiers siècles sont unanimes sur ce point. Ecoutons le plus éloquent, le plus passionné d'entre eux, celui qui était le plus disposé par son tempérament et son tour d'esprit à prêcher l'opposition à l'Etat, si cette opposition eût pu se légitimer au point de vue chrétien. Tertullien pose nettement la question. Les sectateurs de la nouvelle religion sont accusés de rébellion contre l'empereur, parce qu'ils refusent de participer aux sacrifices qui sont offerts pour lui aux divinités païennes. Que répond Tertullien? D'abord, selon sa coutume, il s'empare de l'accusation lancée aux chrétiens, et il la retourne contre ses adversaires. C'est bien aux païens d'accuser l'Eglise de faction dans ces jours où les rébellions succèdent sans interruption aux rébellions. « Nous connaissons, dit-il, la fidélité des Romains aux Césars. Non, jamais aucune conspiration n'a éclaté; ni le sénat, ni le palais impérial n'ont jamais vu couler le sang des em-

pereurs dans leur enceinte. Leur majesté n'a pas cessé d'être respectée dans les provinces. Et pourtant le sol de la Syrie exhale encore l'odeur des cadavres, et la Gaule n'a pas encore purifié les eaux de son Rhône du sang qui les a souillées [1]. » Tertullien oppose à cet esprit factieux toujours déchaîné dans l'empire, l'esprit de soumission des chrétiens qui ne se sont mêlés à aucune intrigue politique, à aucune révolte, et qui, dans les réunions de leur culte si injustement proscrites, ne se lassent pas d'invoquer pour le chef de l'Etat, non pas des dieux impuissants dont les temples ne sont debout que par la volonté de l'empereur, mais le Dieu éternel, véritable, vivant, duquel relèvent les Césars aussi bien que les derniers de leurs sujets. « L'empereur n'est grand, ajoute-t-il, qu'autant qu'il reconnait son maitre dans le Dieu du ciel. Il appartient, lui aussi, au Dieu de qui relèvent le ciel et toutes les créatures. Les yeux levés, les mains étendues parce qu'elles sont pures, la tête nue parce que nous n'avons à rougir de rien, sans ministre qui nous enseigne des formules de prières, parce que chez nous c'est le cœur qui prie, nous demandons pour les empereurs, quels qu'ils soient, une longue vie, un règne tranquille, la sûreté dans leurs palais, la valeur dans les armées, la fidélité dans le sénat, la vertu dans le peuple, la paix dans tout le monde [2]. Vous qui pensez, ajoute-t-il, que nous ne prenons au-

[1] Tertull., *Ad nationes*, I, 17.

[2] « Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum. » (Tertull., *Apolog.*, c. XXV.)

cun souci du salut des Césars, regardez à nos lettres saintes qui sont les Paroles de Dieu. Priez, y lisons-nous, priez pour les rois et pour les princes, afin de vivre en paix. » Résumant sa pensée par un trait de génie, Tertullien déclare que l'empereur romain appartient plus aux chrétiens qu'aux païens, parce qu'ils croient qu'il est établi par leur Dieu. *Et merito dixerim : Noster est magis Cæsar ut a nostro Deo constitutus*[1].

Qu'on n'oublie pas que ce César qui, d'après Tertullien, obtient du chrétien une reconnaissance de son droit plus explicite que d'aucun autre sujet de son empire, est un païen, on peut même dire le païen par excellence. L'Eglise qui prie pour lui ne voit donc en lui que le chef de l'Etat ; elle distingue entre son pouvoir et sa religion ; elle repousse son idolâtrie en respectant sa haute charge. Les deux sociétés sont donc très nettement séparées, et le chrétien peut appartenir à l'une et à l'autre. Il est le meilleur des citoyens, tout en étant le plus fidèle adorateur du vrai Dieu. Le royaume de son Maître n'est pas de ce monde, et voilà pourquoi il n'y a pas conflit chez lui. Les deux sphères ne se mêlant pas, il demeure un citoyen de l'empire tout en appartenant à la cité du ciel. Et qu'on ne prétende pas qu'il ne saurait agir autrement. Au temps de Tertullien, l'Eglise organisée en faction serait devenue le plus formidable de tous les partis politiques, car les chrétiens pouvaient dire avec l'illustre apologiste : « Quelle guerre ne serions-nous

[1] *Apol.*, c. XXXIII.

pas capables d'entreprendre[1] ? » Placée au point de vue de l'ancien peuple de Dieu, constituée sur la base théocratique, l'Eglise aurait dû engager le combat contre l'empire romain, afin de substituer le pouvoir chrétien au pouvoir païen. Les puissances établies de la terre de Canaan n'avaient pas été respectées par les héros d'Israël, qui les avaient renversées au nom de Dieu. Pourquoi un nouvel Israël n'aurait-il pas renversé des puissances établies non moins impies et qui même avaient fait plus directement la guerre à Dieu?

Mais l'Eglise n'était pas un nouvel Israël; elle n'était pas une nouvelle théocratie; aussi ses membres respectaient le pouvoir civil tout en détestant l'idolâtrie et en ne faisant à celle-ci aucune concession, petite ou grande. Il n'était pas nécessaire qu'ils déclarassent la guerre à l'ancienne société pour se venger d'elle; ils n'avaient qu'à s'en retirer : « Sans même prendre les armes, dit le même Tertullien, sans nous révolter ouvertement, nous pourrions vous combattre simplement en nous séparant de vous. Que cette immense multitude vînt à vous quitter brusquement pour se retirer dans quelque contrée lointaine, la perte de si nombreux citoyens de toute condition eût décrié votre gouvernement et vous eût assez punis. Nul doute qu'épouvantés de votre solitude, à l'aspect de ce silence universel, devant cette immobilité d'un monde frappé de mort, vous auriez cherché à qui commander; il vous serait resté plus d'ennemis que de citoyens[2]. » Admettons que le fougueux tribun de

[1] Tertull., *Apol.*, c. XXXVII.
[2] *Idem*, c. XXXVI.

l'Eglise du troisième siècle se soit laissé entraîner à l'hyperbole : il n'en demeure pas moins certain que l'Eglise, en se retirant, eût fait un vide sensible dans l'empire. Les chrétiens ne se sont pas retirés, ils sont restés citoyens dociles. Ils ne pouvaient donner un assentiment plus positif à la distinction des deux sphères civile et religieuse. Justin Martyr avait établi cette distinction de la manière la plus explicite dans sa seconde Apologie. « Vous avez pensé à tort, dit-il aux païens, que le royaume que nous attendons était un royaume humain. Nous ne parlions que du royaume de Dieu. Vous auriez pu l'apprendre de notre confession du nom de chrétien en face du supplice. Si nous attendions un royaume humain, nous apostasierions afin de n'être pas immolés, ou nous chercherions à nous échapper. Mais comme nos espérances ne sont pas ici-bas, nous ne nous dérobons pas aux bourreaux[1]. » Voilà la vraie pensée de l'Eglise primitive. On voit à quelle distance elle est de tout rêve théocratique.

La distinction des deux sociétés amène nécessairement la consécration du droit de la conscience. L'Eglise des premiers siècles n'a pas manqué de tirer la conséquence du principe posé et accepté par elle. Elle l'a fait dans ses deux grandes fractions. En Orient comme en Occident, des voix généreuses ont acclamé la plus noble des libertés, celle qui est la plus nécessaire et qu'on ne doit pas laisser suspendre un seul jour. Nous avons entendu Justin Martyr établir la nature

[1] Justin, *IIe Apologie*, p. 58 de l'édition de Paris de 1636.

toute spirituelle du royaume divin fondé par l'Église sur la terre. On peut voir un hommage indirect à la liberté de la conscience et de la pensée dans la dernière partie de sa première Apologie dans laquelle il réclame pour la vérité chrétienne la même liberté qui est accordée dans l'empire aux doctrines les plus dégradantes. « Il est permis, dit-il, à tout le monde de lire tous les mauvais livres anciens ou récents [1]. » Ainsi il ne demande qu'une chose, c'est qu'on ne traite pas l'Évangile plus mal que ces mauvais livres; il ne veut que la libre concurrence et l'égalité du droit pour la vérité. Il a confiance en elle et il sait qu'elle doit l'emporter sur l'erreur, pourvu qu'elle puisse circuler comme elle.

Mais nous avons plus que des témoignages indirects et des allusions. Tous les grands apologistes du christianisme ont été les partisans déclarés de la liberté de conscience. Rien n'était plus naturel. Quiconque croit à la puissance de la vérité doit repousser avec indignation la contrainte religieuse. L'argument de la force est un argument de désespoir, et il n'est employé que par ceux qui n'en ont pas d'autre; car on ne saurait admettre que celui qui peut agir sur l'âme préfère frapper le corps. On ne frappe que quand on ne peut plus répondre. Quiconque, dans la lutte de la pensée, ferme la bouche à un adversaire avoue par là même sa défaite. La persécution révèle encore plus l'incrédulité que le fanatisme, et trop souvent elle les combine et les unit étroitement. Jésus-Christ est mort victime de

[1] S. Justin, *Opera*, p. 52.

la coalition des sceptiques et des fanatiques. Cette coalition tend sans cesse à se reformer ; et quand on y regarde de près, on trouve le plus souvent le sceptique sous le fanatique. Le scepticisme dont nous parlons ne porte pas tant sur la vérité en soi que sur son adaptation à l'âme humaine. Niant que la seconde soit faite pour la première, la considérant comme une sorte de parchemin sur laquelle on doit écrire la Parole de Dieu, comme une matière inerte qu'il faut façonner, les fanatiques sont amenés par là même à vouloir imposer ce qu'ils désespèrent de communiquer par la voie de la libre persuasion. Ils sont ainsi forcément conduits à professer et à pratiquer la contrainte religieuse. Il n'en est plus de même dès que l'on admet une sorte d'harmonie préétablie entre l'âme et la vérité. Pour celui qui voit dans la conscience une révélation intérieure correspondant à la révélation extérieure, la contrainte religieuse est à la fois une folie et un crime. Il veut arriver au cœur par la voie royale de la persuasion et il repousse avec indignation l'emploi de la force. Pourquoi des chaînes, lorsque l'attrait suffit ? S'il y a un accord réel entre la conscience et l'Evangile, pourquoi contraindre la première ? Ne faut-il pas laisser sa grande voix s'élever librement ? Etrange tactique que celle qui consisterait à bâillonner le meilleur défenseur du christianisme et à asservir son plus puissant auxiliaire ! Il s'ensuit que toute école d'apologistes qui s'appuie sur l'évidence intrinsèque de la révélation et fait appel au témoignage de la conscience est d'avance gagnée à la liberté religieuse.

Ces considérations nous font comprendre pourquoi la grande école des apologistes d'Alexandrie a si explicitement revendiqué le droit de la conscience.

Origène, dans son livre contre Celse, l'a formulé avec une admirable éloquence. Il montre à l'ironique philosophe que ce christianisme qu'il repousse au nom de l'orgueil humain a seul vraiment respecté l'homme en lui assignant d'immortelles destinées et en faisant appel à ce qu'il a de divin[1]. Ce grand respect, il le lui a montré par la manière même dont il s'est établi. « Jésus-Christ, dit Origène, n'a pas voulu gagner les hommes comme un tyran qui les entraîne dans sa rébellion, *ni comme un voleur qui met aux mains de ses compagnons l'arme de la violence*, ni comme un riche qui achète des adhérents par ses largesses, ni par aucun moyen répréhensible, mais par sa divine sagesse si bien faite pour unir au Dieu suprême dans la piété et la sainteté ceux qui se rangent sous ses lois[2]. » Qu'ajouter à ces admirables paroles? La tolérance a-t-elle été jamais formulée avec plus de hardiesse? Pourrait-on flétrir les persécuteurs d'une manière plus sanglante qu'en les comparant à une bande de voleurs? Quel plus sublime commentaire peut-on donner du mot apostolique que les armes de la guerre de la vérité contre l'erreur et le mal n'ont rien de matériel, mais qu'elles sont purement spirituelles? Comment montrer en termes plus explicites que le christianisme ne veut pas plus forcer les convictions par l'éclat extérieur que

[1] Origène, édition Delarue, t. Ier, p. 518.
[2] *Idem*, p. 348.

par la contrainte et qu'il ne compte que sur son ascendant moral?

Origène ne se contente pas de professer ce libéralisme élevé qui conclut à la tolérance la plus absolue. Ce même respect de la conscience qui lui fait repousser l'appui de la force l'amène à prêcher la résistance à la force dès que le pouvoir prétend entraver la propagation de la vérité. Il ne veut pas sans doute qu'on oppose le glaive au glaive, mais il ne veut pas davantage que l'on cède à la contrainte. Répondant à cette éternelle accusation de révolte et de faction lancée aux chrétiens et que Celse avait reprise avec perfidie, Origène, tout en invoquant l'esprit de soumission qui anime les chrétiens, reconnaît qu'il est un moment où la désobéissance est un devoir : c'est quand il y a conflit entre un commandement de Dieu et la législation de l'empire. Tant pis pour la loi des hommes quand elle se met en opposition avec la loi de la conscience, dans laquelle, selon l'expression de Sophocle, est un Dieu qui ne vieillit pas, ou quand elle viole la loi de l'Evangile. « Nous sommes en présence, dit Origène, de deux sortes de lois; l'une est la loi de la nature dont Dieu est l'auteur, l'autre est la loi écrite que chaque cité se donne. Quand elles sont d'accord, il faut observer la première sans recourir à des lois étrangères. Mais quand la loi naturelle, la loi divine nous commande des choses contraires à la législation du pays, il faut fouler aux pieds celle-ci, et, méprisant la volonté des législateurs humains, n'obéir qu'au divin législateur, afin de régler sa vie sur sa volonté, quels que soient

les périls, les labeurs, et dût-on encourir la mort et l'ignominie. Nous, chrétiens, qui reconnaissons une loi naturelle, loi souveraine, loi divine, nous tâchons de l'observer et nous rejetons les lois impies[1]. » La sagesse antique dans ses meilleurs jours avait proclamé ces hautes vérités. L'*Antigone* de Sophocle en est la glorification sublime. Mais quelle portée n'avait pas une telle protestation faite au pied des échafauds et sur le seuil des cirques romains? Le christianisme en recueillant de tels principes ressaisissait son bien en quelque sorte, et, en les dégageant de toute inconséquence et leur donnant la sanction des faits, il les rendait désormais invincibles et immortels.

Il demeure donc prouvé que l'ancienne Eglise d'Orient a, par ses plus nobles organes, établi victorieusement les droits de la conscience. L'ancienne Eglise d'Occident a-t-elle pris une autre attitude? On pourrait croire que le génie essentiellement spéculatif de la première l'avait prédisposée à cet esprit de tolérance sans qu'on pût l'attribuer au christianisme, bien qu'il eût été complétement étranger à l'ancienne philosophie. Si l'Eglise d'Occident dont le génie est naturellement organisateur et dominateur professe les mêmes maximes, tout en les marquant de son empreinte particulière, on sera bien obligé d'en faire honneur à l'Evangile.

Le plus grand apologiste de l'Occident pendant les trois premiers siècles a été Tertullien. C'est donc à lui que nous devons demander la pensée de l'Eglise dont il

[1] Origène, t. Ier, p. 605-609.

a été le défenseur. Son accession à l'hérésie montaniste ne l'empêche pas d'être dans son *Apologie* le vrai représentant des chrétiens de sa race. Ce qu'il y eut de particulier dans ses vues était bien loin de le prédisposer à la tolérance, car le montanisme poussait le rigorisme jusqu'à la dureté. Tertullien est l'auteur du fameux *Traité des Prescriptions* où il se montre intraitable pour l'hérésie, refusant même de discuter avec elle et lui opposant d'emblée une fin de non-recevoir. Exclusif comme la passion, ardent dans la haine comme dans l'amour, porté en tout aux extrêmes, l'illustre Africain portait en quelque sorte l'intolérance dans le sang de ses veines. Si donc il a respecté le droit de la conscience, à quelle influence a-t-il obéi si ce n'est à celle de l'Eglise qu'il illustrait en la compromettant parfois par ses emportements de discussion? N'oublions pas non plus que bien que sa théologie forme presque sur tous les points la contre-partie de la théologie alexandrine, il en a adopté néanmoins l'idée favorite, sûr de l'accord fondamental entre l'âme et la vérité. Celui qui a écrit l'admirable traité sur l'âme naturellement chrétienne, c'est-à-dire prédisposée au christianisme par sa vraie nature, était digne de comprendre et de formuler le grand principe de la liberté religieuse. « Permettez, dit Tertullien aux magistrats de son pays, à l'un d'adorer le vrai Dieu, à l'autre Jupiter ; à l'un de lever des mains suppliantes vers le ciel, à l'autre vers l'autel de la foi ; à celui-là de compter les nuages en priant, comme vous le dites; à celui-ci les panneaux d'un lambris; à l'un d'offrir à

Dieu sa propre vie en sacrifice, à l'autre celle d'un bouc. Prenez garde que ce ne soit autoriser l'irréligion que d'ôter la liberté de la religion et le choix de la divinité, de ne pas me permettre d'adorer qui je veux pour me contraindre d'adorer qui je ne veux pas. Où est le Dieu qui aime les hommages forcés? Un homme lui-même les voudrait-il?... Tous les peuples ont leurs cultes divers, à nous seuls on refuse la liberté de conscience! Nous outrageons les Romains, nous cessons d'être Romains parce que notre Dieu n'est pas adoré des Romains[1]. » Ainsi Tertullien réclame nettement la liberté de religion, la liberté de conscience, et pour la première fois dans la littérature chrétienne primitive, nous avons le mot avec l'idée. On n'a jamais mieux dit depuis lors. Tertullien, dans son écrit *aux Nations* qui est l'ébauche de son *Apologie* et dans lequel règne plus d'abandon et de fougue, a développé les mêmes pensées avec non moins de vigueur. « O souveraine impiété, s'écrie-t-il, honte sans égale! On a usé pour défendre l'honneur de la Divinité de l'arbitraire et des caprices des volontés humaines, de telle sorte qu'il n'est permis d'être Dieu que sur délibération du sénat! *Ut Deus non sit, nisi cui esse permiserit senatus*[2]. » Tertullien frappait de mort par ce mot de génie le principe antique des religions autorisées et flétrissait d'avance son retour au sein de la société chrétienne,

[1] « Videte enim ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat adimere *libertatem religionis* et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogor colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem. (Tertull., *Apol.*, c. XXIII.)

[2] *Ad nationes*, I, 10.

trop fidèle héritière du paganisme à cet égard. L'éternelle folie et l'éternel blasphème des religions d'Etat ne consistent-ils pas en ce qu'elles confient l'honneur des choses divines à l'arbitraire des volontés humaines. Elles livrent la vérité aux décisions capricieuses d'un despote ou aux scrutins d'un sénat, si bien que le Dieu de l'Evangile ne peut être adoré sans permission : *Ut Deus non sit, nisi esse senatus permiserit.*

Il faudrait citer toute la lettre à Scapula, ce manifeste sublime des persécutés aux persécuteurs où la charité s'unit à la force, l'enthousiasme à la douceur : c'est un cri de victoire poussé par la victime devant son bourreau qui pâlit. « Nous adorons un seul Dieu, écrit Tertullien au proconsul d'Afrique, celui que vous connaissez tous par les lumières de la nature, dont les éclairs et les tonnerres vous épouvantent, dont les bienfaits réjouissent vos cœurs. Vous regardez aussi comme des dieux ceux que nous savons n'être que des démons. Toutefois chaque homme reçoit de la loi et de la nature la liberté d'adorer ce que bon lui semble. Quel mal ou quel bien fait à autrui ma religion? Il est contraire à la religion de contraindre à la religion, qui doit être embrassée volontairement et non par force, puisque tout sacrifice demande le consentement du cœur. Aussi, quand même vous nous forceriez de sacrifier, il n'en reviendrait aucun honneur à vos dieux, qui ne peuvent se plaire à des sacrifices arrachés par la contrainte, à moins qu'ils n'aiment la violence. Or un dieu n'aime pas la violence. Le Dieu véritable accorde indistinctement ses bienfaits aux profanes et à ses serviteurs.

Voilà pourquoi aussi il a établi un jugement éternel pour l'ingratitude et la reconnaissance[1]. » Il est contraire à la religion de pratiquer la contrainte en religion : *Non est religionis cogere religionem!* Après une telle déclaration, tout est dit sur ce grand sujet. Que veut-on de plus? N'aurions-nous que ce mot à citer, il suffirait pour laver l'antiquité chrétienne d'injustes accusations et d'approbations calomniatrices. Mais nous savons maintenant que ce mot a été la devise de son âge d'héroïsme et qu'il a été inscrit dans le cœur de tous les combattants chrétiens dans cette formidable lutte de trois siècles. Rien ne l'en a arraché. Aucune violence ne l'a effacé parce qu'il avait été gravé en eux de la main même de leur chef auguste et écrit en quelque sorte sur la terre avec le sang du Rédempteur.

[1] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. II.

CHAPITRE III.

LE CHRISTIANISME SOUS LES ANTONINS[1].

—

§ I. — *L'Eglise et l'empire sous les règnes d'Antonin le Pieux, de Marc-Aurèle et de Commode* (*de l'an* 138 *à l'an* 191).

Entre la tyrannie des premiers Césars et la folie sanglante et infâme des Commode et des Héliogabale, un temps de répit fut accordé au monde sous le règne de quatre empereurs philosophes. Si l'Eglise, sous deux de ces empereurs, fut exposée à de moindres souffrances, elle n'eut pas néanmoins un seul jour de sécurité complète. Nous avons vu la persécution, régularisée par le décret de Trajan, s'assoupir sous Adrien, toujours prête à renaître, toujours légale contre une religion formellement interdite. Antonin le Pieux (138-161), le meilleur peut-être de tous les empereurs romains, le plus simplement vertueux, le plus avare du sang humain, ne démentit pas son caractère par sa conduite à l'égard de

[1] A part les historiens modernes de l'Eglise, nous citons : 1° Eusèbe, *H. E.*, lib. IV et V. — 2° *Histor. August.* — 3° Baronius, *Annales*. — 4° Saint Jérôme, *De viris illustribus*. — 5° Routh, *Reliquiæ sacræ*. — 6° Gibbon, *Histoire de la décadence romaine*.

l'Eglise. Marc-Aurèle a fait, dans ses *Pensées*, un très beau portrait de son prédécesseur. « La mansuétude, dit-il, s'unissait en lui à une rigoureuse inflexibilité dans les jugements; il méprisait la vaine gloire qui confère de prétendus honneurs. Le zèle du bien public l'animait toujours. Les flatteurs de tous genres tant qu'il régna ne purent se produire. Il n'avait pas pour les dieux de crainte superstitieuse. Conformant toujours sa conduite aux exemples de nos pères, il n'affectait pas d'étaler sa fidélité aux traditions antiques[1]. » « Plein de clémence, dit Capitolinus son historien, d'un génie placide, sobre, doux, il faisait toute chose avec mesure et sans jactance. Il pensait, comme Titus, qu'il valait mieux épargner la vie d'un homme que de tuer mille ennemis[2]. » Antonin ne prit aucune part directe aux persécutions. S'il ne put les empêcher sur tous les points de l'empire, c'est qu'il eût fallu pour cela abroger le décret de Trajan, et accomplir ainsi une vraie révolution dans la constitution de l'Etat; or il n'avait pas un esprit à devancer les temps. Ayant appris qu'en Grèce le peuple, irrité par quelque malheur public, s'ameutait et se préparait à massacrer les chrétiens, il écrivit aux magistrats des villes où ces troubles avaient éclaté, de ne prendre aucune mesure nouvelle contre l'Eglise[3]. Il se peut que ces lettres bienveillantes aient été obte-

[1] *Pensées de Marc-Aurèle*, I, 6.

[2] « Moribus clemens, placidus ingenio, præcipue sobrius. » (*Histor. August.*, Anton. Pius; Jul. Capitolin.)

[3] Ὁ δὲ πατήρ σου ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν. (Melito, in *Apol. ad Marc. Aurel.* — Eusèbe, *H. E.*, IV, 26.)

nues grâce à la première Apologie de Justin Martyr, qui fut présentée vers cette époque à l'empereur. Cette Apologie, dont nous éliminons pour le moment tout ce qui se rattache de près ou de loin à la discussion des doctrines [1], respire un mâle courage et une dignité simple qui devaient paraître bien extraordinaires dans un temps où on ne faisait aucune différence entre le respect et la bassesse, entre la fermeté et la révolte. Justin ne prend pas l'attitude d'un suppliant qui réclame en tremblant la faveur d'un pouvoir arbitraire. Pénétré de la bonté de sa cause, il la plaide avec autorité, au nom de l'éternelle justice violée dans la personne des chrétiens, et il laisse voir clairement qu'il croit rendre service à sa patrie en lui dénonçant de flagrantes iniquités. Qu'on lise seulement l'introduction de cette Apologie et l'on s'en convaincra :

« A l'empereur Titus-Ælius-Adrien-Antonin le Pieux, César-Auguste et à son fils, éminent philosophe, et à Lucius, philosophe et ami de la science, fils de Lucius-César par la nature et de l'empereur par l'adoption, au sénat sacré, au peuple romain tout entier, au nom de ces hommes injustement haïs et maltraités, moi, Justin, l'un d'entre eux, je présente ce discours et cette requête [2]. Vous, que partout l'on proclame pieux, philosophe gardien de la justice, ami de la vérité, vos actes démontreront si vous méritez ces titres [3]. Mon dessein

[1] Nous consacrerons un chapitre spécial à ce qui concerne l'apologie doctrinale du christianisme.

[2] Ιουστῖνος εἷς αὐτῶν. (*Apol.*, I, *Opera*, p. 53.)

[3] Εἰ δὲ καὶ ὑπάρχετε, δειχθήσεται. (*Id.*)

n'est point de vous flatter par cette lettre, ni d'obtenir quelque faveur[1]. Je vous demande seulement de nous juger d'après les règles d'une équité consciencieuse et bien informée, et non pas par une simple présomption, ni au nom d'une superstition que vous sanctionnerez pour plaire aux hommes, ni dans un entraînement irréfléchi, ni sous la préoccupation d'une calomnie ; ce serait juger contre vous-même, car pour nous nous croyons que nous ne pouvons recevoir du mal de personne si nous ne sommes condamnés pour quelque crime. Vous pouvez nous tuer, mais non pas nous nuire[2]. Notre requête n'est ni insensée, ni audacieuse ; que demandons-nous, sinon que l'on examine de près les accusations lancées contre nous, et que, si elles sont trouvées fondées, on nous punisse sévèrement, comme cela est convenable. Mais si elles demeurent sans preuves, la droite raison ne vous interdit-elle pas de faire tort à ces hommes calomniés, ou plutôt à vous-mêmes qui agiriez alors non avec équité, mais avec passion. Il n'y a pour le sage qu'une bonne manière de juger, c'est de laisser les accusés démontrer librement leur innocence, et de ne pas écouter sur le trône les conseils de la violence ou de la tyrannie, mais d'écouter ceux de la piété et de la philosophie[3]. C'est à ce prix que princes et sujets connaîtront le bonheur. Un ancien a dit que si les gouvernants et les gouvernés ne se

[1] Οὐ γὰρ κολακεύσοντες, οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες. (*Apol.*, I, *Opera*, p. 53.)

[2] Ὑμεῖς δ᾽ ἀποκτεῖναι δύνασθε, βλάψαι δ᾽ οὔ. (*Id.*, p. 54.)

[3] Ὁμοίως δ᾽ αὖ καὶ τοὺς ἄρχοντας μὴ βίᾳ, μηδὲ τυραννίδι, ἀλλ᾽ εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ ἀκολουθοῦντας, τὴν ψῆφον τίθεσθαι. (*Id.*)

laissent pas guider par la philosophie, il n'y a pas de félicité pour les Etats. Notre devoir est donc de faire bien connaître nos actes et nos pensées, de peur que nous ne soyons responsables des crimes qui auraient été commis contre nous dans l'aveuglement et par ignorance. Votre devoir à vous, dicté par la raison, est d'instruire la cause et d'agir en bons juges[1]. Au reste, vous seriez inexcusables devant Dieu de ne pas agir justement une fois que vous connaitrez la vérité. » Une telle requête avait lieu de surprendre les maîtres du monde; c'était la première fois qu'ils entendaient le langage ferme du droit et la réclamation hardie de la conscience chrétienne.

Justin Martyr fait ensuite ressortir avec une grande force tout ce qu'avait d'inique l'instruction sommaire des procès intentés aux sectateurs de la religion nouvelle qui étaient condamnés sur la simple déclaration qu'ils étaient chrétiens. « On ne mérite ni éloges ni châtiments, dit-il, pour le nom que l'on porte, mais pour la conduite que l'on a tenue. » S'attachant avec une rare vigueur aux accusations insidieuses lancées contre l'Eglise, il les détruit l'une après l'autre, et, selon la coutume des anciens apologistes, il attaque ses adversaires tout en se défendant, et retourne contre eux le glaive qu'il leur a arraché des mains. Trois accusations principales sont dirigées contre les chrétiens. On les présente aux empereurs comme des athées, des rebelles et

[1] Ὑμέτερον δὲ, ὡς αἱρεῖ λόγος, ἀκούοντας ἀγαθοὺς εὑρίσκεσθαι κριτάς. (*Apol.*, I, *Opera*, p. 54.)

des infâmes. « Oui, répond Justin, nous sommes des athées, si pour ne pas l'être il faut reconnaître vos dieux[1], qui ne sont que des démons, et ce glorieux athéisme nous est commun avec Socrate, immolé comme nous pour la cause de cette grande vérité émanée du Verbe, qu'il a publiée en Grèce; pour nous, nous l'avons reçue du Verbe lui-même, revêtu de forme visible. Voilà pourquoi on nous appelle athées. Nous le sommes s'il s'agit de vos dieux, nous ne le sommes pas s'il s'agit du Dieu de vérité, père de la justice, de la sagesse et de toute vertu, du Très-Saint. Nous l'adorons, nous l'honorons en parole et en vérité, et nous voulons communiquer libéralement à tous la vérité que nous avons reçue. Nous n'entourons pas nos autels d'une foule de victimes, ni de guirlandes de fleurs; nous n'adorons pas les ouvrages de l'homme placés dans les temples sous les noms de quelque divinité. Comment partager la croyance que Dieu ait voulu s'offrir à nous sous de pareils traits pour être adoré? Ce n'est pas seulement une croyance absurde, c'est un outrage contre Dieu[2]. Quoi! vous donnez à ce qui périt et ne se suffit pas lui-même le nom de celui dont la gloire et la beauté sont ineffaçables. » Sur la seconde accusation, celle de rébellion, Justin n'est pas moins énergique dans sa défense. Il ne se contente pas d'établir que le royaume fondé par Jésus-Christ est un royaume entièrement spirituel et dont les progrès ne doivent inspirer aucune

[1] Ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων θεῶν ἄθεοι εἶναι. (Apol., I, Op., p. 56.)
[2] Ἀλλὰ καὶ ἐφ' ὕβρει τοῦ θεοῦ γίνεσθαι ὃς ἄῤῥητον δόξαν καὶ μορφὴν ἔχων. (Id., p. 57.)

inquiétude aux princes de ce monde, il établit avec clarté les principes si sages de l'Eglise primitive sur ses relations avec les autorités constituées. Après avoir rappelé la parole de Jésus-Christ sur le tribut à payer à César, Justin ajoute : « Nous n'adorons que Dieu seul, mais pour tout le reste nous vous obéissons joyeusement, nous vous reconnaissons comme nos princes et nos empereurs, et nous demandons pour vous qu'au pouvoir souverain dont vous êtes revêtu s'ajoute la sagesse pour en disposer [1]. » Justin Martyr pousse plus loin son argumentation, et il démontre que nulle doctrine n'est plus propre que la doctrine chrétienne à maintenir l'ordre et la tranquillité dans l'Etat. Les lois humaines sont un frein impuissant, parce qu'on espère toujours échapper à la vue bornée des hommes. Comment échapper au Dieu qui voit tout et qui connaît non-seulement ce que nous faisons, mais encore ce que nous pensons? Quant aux infamies reprochées aux chrétiens, Justin se contente de tracer de leur vie et de leur culte un admirable tableau, dont nous aurons plus d'une fois à emprunter les couleurs si pures pour peindre la vie chrétienne et les pratiques de l'ancienne Eglise. Il s'attache aussi à montrer que ce Crucifié qu'on lui reproche d'adorer est le Verbe divin incarné, la souveraine sagesse et la vérité vivante; il cite quelques-unes de ses plus belles paroles, et en appelle du tribunal de l'opinion vulgaire au tribunal de la

[1] Ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν· ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες. (*Apol.*, I, *Opera*, p. 64.)

conscience humaine. Malheureusement pour son dessein, Justin confond dans son traité la discussion philosophique avec la simple apologie telle qu'il fallait la présenter à l'empereur. Il entre dans des détails trop minutieux sur la doctrine, comme aussi sur l'analogie entre la religion du Verbe incarné et les anciennes religions ou les anciennes philosophies qui en contenaient quelques fragments. Une pétition à Antonin et à Marc-Aurèle ne comportait pas de si grands développements dogmatiques. La distinction qu'il établit entre le christianisme et les hérésies qu'il présente comme une contrefaçon de l'Evangile faite par Satan, est plus à propos[1]; mais encore ici il entre dans trop de détails. Malgré ses défauts, son Apologie dut vivement frapper par sa noble franchise comme par cette fermeté d'accent que nous avons déjà remarquée, et qui ne se dément pas un instant. Profondément convaincu que la lutte entre l'Eglise et l'empire est avant tout une lutte entre les puissances célestes et les puissances infernales, Justin n'hésite pas à déclarer aux empereurs qu'à leur insu ils subissent l'influence des démons. « Nous sommes persuadés, dit-il, que votre conduite envers nous est inspirée par les impurs démons qui veulent recevoir des sacrifices et des hommages de la part de ceux qui ont abjuré la raison[2]. Des princes vertueux et philosophes comme vous n'agiraient pas d'eux-mêmes contre la raison. Prenez garde que les démons vaincus par nous ne vous séduisent. Ils cherchent à vous avoir

[1] *Apol.*, I. *Opera*, p. 72 et suivantes.
[2] Πεπείσμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων. (*Id.*, p. 59.)

pour esclaves et pour ministres[1]. » Ailleurs Justin ne craint pas de dire à l'autorité suprême qui depuis tant d'années avait décrété toutes les persécutions : « Après tout, les princes qui préfèrent la vaine opinion à la vérité, n'ont pas plus de pouvoir que les voleurs dans les lieux solitaires[2]. » En d'autres termes, la persécution est un lâche assassinat.

La conclusion de l'Apologie est aussi énergique que son exorde : « Si cette doctrine, dit en finissant Justin, vous paraît vraie et fondée en raison, tenez-en compte. Dans le cas contraire, traitez-la comme une chose sans valeur, mais ne traitez pas en ennemis et ne condamnez pas à mourir des hommes qui ne vous ont fait aucun mal; car nous vous déclarons que vous n'éviterez pas le jugement de Dieu si vous persistez dans l'injustice. Pour nous, nous n'avons qu'un cri : que ce qui plaît à Dieu s'accomplisse[3]. »

S'il fallait en croire Eusèbe, Justin Martyr n'aurait pas été le principal apologiste de cette époque; l'Eglise aurait trouvé un défenseur très inattendu dans l'empereur lui-même. En effet, d'après cet historien, Antonin le Pieux aurait rendu un décret très favorable à la religion nouvelle; l'empereur ne se serait pas contenté, comme dans ses lettres aux villes de la Grèce, d'interdire la persécution, il aurait encore fait un magnifique éloge des chrétiens. Malheureusement ce décret n'a aucun caractère d'authenticité. On ne peut voir dans

[1] Ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας. (*Apol.*, I, *Opera*, p. 61.)

[2] Ὅσαν καὶ λησταὶ ἐν ἐρημίᾳ. (*Id.*, p. 59.)

[3] Οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν. (*Id.*, p 99.)

Antonin le Pieux un Constantin anticipé. Un prince comme lui, au deuxième siècle, eût déployé plus de courage en louant une secte abhorrée qu'un empereur du quatrième en embrassant la religion nouvelle devenue puissante. Ce fameux décret n'est donc qu'une pièce supposée ; aucun des écrivains contemporains n'y a fait la moindre allusion[1].

Si l'Église avait eu quelques jours tranquilles sous Antonin le Pieux, on pouvait espérer qu'elle jouirait d'une sécurité plus grande quand son fils d'adoption lui succéderait dans le rang suprême. Que pouvait-on craindre du vertueux Marc-Aurèle? N'avait-il pas fait monter avec lui sur le trône la philosophie la plus austère, la plus pure de l'ancien monde? Il a été l'empereur modèle, et Gibbon n'hésite pas à nous représenter son règne comme ayant donné au genre humain la plus grande somme de bonheur possible. C'est à ses yeux le millénium de l'ancien monde. Si une telle appréciation est notoirement exagérée, il n'en est pas moins certain que Marc-Aurèle fut un grand prince. « Il n'y eut pas de différence, dit Capitolinus, entre son gouvernement et celui d'une cité libre. Il fut en tout d'une admirable modération pour éloigner les hommes du mal, pour les inciter au bien. Il sut rendre bons les méchants et excellents ceux qui étaient déjà bons[2]. Sa coutume était de frapper chaque crime d'une moindre peine que

[1] Ce décret se trouve dans Eusèbe, IV, 13. On le lit aussi à la suite de l'*Apologie* de Justin. Melito, invoqué par Eusèbe, ne mentionne que les lettres aux villes de la Grèce.

[2] « Cum populo autem non aliter agit quam est actum sub civitate libera. » (*Hist. Aug.*, p. 27.)

celle qui était déterminée par les lois, bien qu'il soit demeuré parfois inexorable pour des hommes coupables de crimes flagrants et très graves [1]. » On se demande pour quels motifs les chrétiens ont été rangés par cet empereur si vertueux et si modéré au nombre de ces hommes abominables pour lesquels il démentait son indulgence accoutumée. L'étonnement redouble quand on lit ses *Pensées*, fragments souvent sublimes écrits ou dictés dans la vie rude des camps, tout imbus de l'esprit de Sénèque, mais d'un Sénèque conséquent qui pratique ses maximes jusque sous la pourpre impériale. L'esclave Epictète ne montre pas un plus fier dédain pour les faux biens qu'adore le monde que ce philosophe couronné qui les possède à profusion, mais en a détaché son cœur. Il a recueilli dans la culture de son temps ce qu'il y a de plus élevé, de plus pur; il a respiré ce souffle d'humanité si sensible chez Sénèque, qui détend l'implacable dureté romaine et qui, s'il n'est pas la charité chrétienne, lui emprunte ou en reçoit indirectement quelques inspirations. Quelle cause a donc amené Marc-Aurèle à persécuter l'Eglise et à se montrer plus cruel envers elle qu'un Commode ou un Héliogabale ?

Reconnaissons d'abord que sous son règne les passions populaires, si facilement surexcitées, se sont déchaînées contre les chrétiens avec une fureur particulière. Des fléaux, que le meilleur gouvernement ne saurait prévenir, désolèrent l'empire à plusieurs reprises;

[1] « Quamvis nonnunquam contra manifestos et gravium criminum reos inexorabilis permaneret. » (*Hist. Aug.*, p. 32.)

Rome fut affligée d'un effroyable débordement du Tibre; des tremblements de terre et des épidémies se succédèrent. La guerre eut une gravité inaccoutumée en Orient comme en Occident. Marc-Aurèle dut combattre incessamment les tribus limitrophes des Germains, et le péril lui parut un moment si grave qu'il enrôla jusqu'aux gladiateurs. Aucune mesure n'était plus propre à alarmer et à irriter le peuple romain en compromettant son plaisir favori.

Une sombre terreur planait sur les esprits; on sentait vaguement que la domination de Rome expirerait sur les confins des forêts de la Germanie[1]. Rien de plus cruel que la superstition alarmée; l'excitation produite par la crainte chez un peuple sans vraie religion tourne au profit du fanatisme. De là l'explosion des passions les plus sauvages dans un grand nombre de villes; pour refuser le sang des chrétiens, il eût fallu résister à cette voix des multitudes, la plus impérieuse de toutes, et lui résister, alors qu'au point de vue de la législation de l'empire sa demande était légitime; car, ne l'oublions pas, la condamnation d'un chrétien n'avait pas cessé un seul jour d'être légale. Marc-Aurèle trouvait d'ailleurs trop de raisons de suivre le courant populaire dans l'antipathie que lui inspiraient les chrétiens, pour qu'il couvrît de sa protection une secte universellement maudite. Le livre de ses *Pensées*, malgré son élévation et sa tranquillité philosophique, nous livre les secrets motifs de cette animadversion. Son biographe les résume

[1] Milman, *History of christianity*, t. Ier, p. 333.

parfaitement dans ces mots : « Il était d'une telle tranquillité qu'on ne lut jamais sur ses traits ni la tristesse, ni la joie; il était complétement voué à la philosophie stoïcienne qu'il avait reçue des meilleurs maîtres et recueillie partout par lui-même[1]. » Entre le stoïcisme et le christianisme la guerre ne pouvait manquer d'éclater. Deux doctrines, voisines en apparence, mais profondément dissemblables en réalité, sont destinées à se combattre avec plus d'acharnement que si elles étaient en tout point opposées. L'école stoïcienne, refuge des âmes qui se croyaient grandes parce qu'elles étaient fières, avait la prétention de relever l'ancien monde. Elle rencontrait sur son chemin une secte méprisée qui, tandis qu'elle se drapait dans son manteau et débitait d'austères maximes, faisait ce qu'elle n'avait pas su faire et lui enlevait l'influence. Le christianisme, dès son premier contact avec le stoïcisme, renversait l'échafaudage si péniblement élevé par celui-ci, et opposait à sa vertu roide et prétentieuse son héroïque sainteté. Après tout, le stoïcisme était le pharisaïsme romain; c'était, nous en convenons, un pharisaïsme sans hypocrisie, austère comme celui de Saul de Tarse, mais il respirait à Rome, comme à Jérusalem, un incurable orgueil, et il était l'ennemi naturel d'une religion qui reposait sur l'humilité. Que le pharisaïsme soit assis dans la chaire d'un docteur ou sur le trône de l'empire, il sera nécessairement persécuteur.

Nous ne voulons pas amoindrir la valeur morale de

[1] « Philosophiæ deditus stoicæ. » (*Hist. Aug.*, p. 29.)

Marc-Aurèle parce qu'il a persécuté l'Église. Nous reconnaissons l'élévation de sa pensée, ses efforts consciencieux pour réaliser l'idéal qu'il s'était donné, et la noblesse des sentiments qu'il exprime dans son style un peu tendu et prétentieux comme toute sa personne. Cet idéal, du reste, n'avait aucune analogie réelle avec l'idéal chrétien ; il lui était presque en tout point opposé. Pour le fond des doctrines, Marc-Aurèle avait accepté tous les lieux communs de l'école stoïcienne, sans les modifier. Il partageait son dédain pour la métaphysique et pour toute question qui n'a pas une application pratique. Il se félicite d'avoir appris de bonne heure à mépriser la haute philosophie. Déjà à ce point de vue la doctrine chrétienne, qui chez les plus simples croyants est une métaphysique pleine de grandeur, devait lui être antipathique. Il admet sans réserve le panthéisme fataliste de l'école. « Représente-toi le monde, dit il, comme un animal composé d'une seule matière et d'une âme unique. La matière de l'univers est obéissante et propre à prendre toutes les formes. La raison qui la gouverne n'a aucun principe qui la porte à faire le mal, car elle n'a aucune malice ; elle ne commet aucun mal, et n'éprouve de sa part aucun dommage. C'est suivant ses lois que tout se produit dans le monde[1]. » Ces paroles sont un commentaire du fameux mot de Sénèque : *Fata nos ducunt*. Ce panthéisme fataliste avait pour conséquence une fière résignation aux décrets de la destinée. Le sage devait arriver à l'insensibilité ou à

[1] Μάρκου Ἀντωνίνου εἰς ἑαυτὸν βιβλία. liv. VI, 1. *Pensées de Marc-Aurèle* (traduction Artaud).

l'impassibilité absolue. « Abandonne-toi sans résistance à la Parque, dit Marc-Aurèle, et laisse-la filer ta vie avec les événements qu'il lui plaira[1]. La sainteté, c'est d'aimer ce qui vient de la destinée[2]. Sois semblable à un promontoire contre lequel les flots viennent se briser[3]. » L'ardeur du martyr marchant à la mort comme un triomphateur, ne ressemblait en rien à cette tranquillité froide du sage stoïcien. « L'âme, disait l'empereur philosophe, doit être prête, quand est venu le moment de quitter le corps, soit à s'éteindre, soit à se dissoudre, ou bien à demeurer encore dans le corps. Mais ce doit être l'effet d'un libre jugement, et non d'une pure obstination comme chez les chrétiens; il y faut mettre de la réflexion et de la dignité, de manière à persuader les autres sans parade[4]. » Ainsi les chrétiens mourant pour leur foi n'étaient que des fanatiques aux yeux de Marc-Aurèle. Il parle parfois des dieux avec l'accent de la piété, mais c'est par inconséquence; car au fond il n'y croit pas, ou du moins il doute de leur existence, et la vie future ne lui est rien moins que certaine. « Les âmes, dit-il, se dissolvent absorbées dans la puissance génératrice de l'univers. Il faut dire : Ceci vient de Dieu, ceci est un effet de l'enchaînement des choses[5]. » La loi de la nature, l'enchaînement des choses, voilà la seule divinité qu'il reconnaît, et quand il semble adorer des dieux moins impersonnels, c'est une concession à la religion officielle ou bien à cette révélation intime du cœur qu'on n'étouffe jamais

[1] *Pensées de Marc-Aurèle*, IV, 34. — [2] *Id.*, XII, I. — [3] *Id.*, IV, 41. — [4] *Id.*, XI, 3. — [5] *Id.*, IV, 2.

tout à fait. Sa vraie pensée est exprimée dans les paroles suivantes : « Nature, tout vient de toi, tout est de toi, tout rentre en toi [1]. » On dirait quelquefois que Marc-Aurèle a pressenti la charité chrétienne. C'est un effet de sa bienveillance naturelle, mais cette bienveillance est mêlée d'une forte dose de dédain pour le prochain. « Comment s'irriter, dit-il, contre ceux qui ignorent les vrais biens et les vrais maux [2]! » Le pardon des offenses n'est pour lui qu'une forme de l'impassibilité stoïcienne. « Un homme se conduit mal ; que m'importe? c'est son affaire, ses affections et ses actions lui sont propres [3]. » Ailleurs Marc-Aurèle se contredit noblement par cette belle parole : « Les hommes sont faits les uns pour les autres ; corrige-les donc ou supporte-les [4]. »

On sait que rien n'avait excité l'irritation des sages de la Judée contre le christianisme, comme l'idée du salut, de la grâce et l'offre du pardon divin. C'est aussi ce qui devait surtout éloigner de la religion nouvelle l'empereur philosophe. Pour lui tout revient à croire en soi-même. Le sage doit chercher dans son cœur le remède au mal ; il n'a qu'à se replier sur soi et à repousser avec dédain tout secours extérieur. « Il nous suffit, dit l'auteur des *Pensées*, de croire au génie qui est au dedans de nous et de l'honorer d'un culte sincère [5]. Le sage est dans une intime familiarité avec

[1] Ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. (*Pensées de Marc-Aurèle*, IV, 23.)

[2] II, 3.

[3] V, 25.

[4] VIII, 59.

[5] Ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι, καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν. (II, 13.)

Celui qui a en lui son temple. C'est cette divinité qui fait de lui un athlète pour le plus grand des combats[1]. Tout dans la vie corporelle est fleuve qui coule; dans l'âme tout est songe et fumée; la vie c'est une guerre, une halte de voyageur; la renommée posthume est l'oubli. Qu'est-ce donc qui peut te servir de guide? Une seule chose : la philosophie, et la philosophie c'est de préserver le génie qui est au dedans de nous de toute ignominie[2]. Au milieu de ces ténèbres et de ces ordures, dans ce courant qui entraîne et la matière et le temps, qu'y a-t-il qui soit digne de si grande estime? Je ne le vois pas; au contraire, il faut se consoler soi-même et attendre la mort sans impatience du retard, et en se reposant sur cette double pensée : d'un côté, qu'il ne m'arrivera rien qui ne convienne à la nature de l'ensemble des choses; de l'autre, qu'il est en mon pouvoir de ne rien faire contre mon Dieu et mon génie[3]. » On conçoit combien, à ce point de vue, l'idée de la rédemption paraît absurde. « Il faut, disait encore Marc-Aurèle d'après son maître Maxime, offrir dans sa personne l'image de la rectitude naturelle plutôt que celle du redressement[4]. » Il n'était pas possible de marquer plus clairement l'opposition tranchée qui existe entre le christianisme et le stoïcisme. « Songe, disait Marc-Aurèle dans le même ordre de pensées, songe à chaque heure du jour qu'il te faut montrer un caractère ferme comme il convient à un Romain et à un homme. Offre au gouvernement du Dieu qui est en toi un être

[1] *Pensées de Marc-Aurèle*, III, IV. — [2] IV, 23. — [3] *Id.*
[4] Ἀδιαστρόφου μᾶλλον ἢ διορθουμένου. (I, 15)

viril mûri par l'âge, un Romain, un empereur, un soldat à son poste qui attend le signal de la trompette[1]. »

Cherchant le salut en lui-même, Marc-Aurèle a cru l'avoir trouvé. Encore ici, il a d'heureuses inconséquences et laisse échapper des paroles de regret, mais empreintes aussi dans leur modestie d'un certain orgueil. « O mon âme, s'écrie-t-il, seras-tu quelque jour enfin bonne, simple, toujours la même? Goûteras-tu le bonheur d'aimer et de chérir les hommes? *Seras-tu assez riche de toi-même* pour n'avoir aucun besoin, aucun regret[2]? » Il ne faut pas confondre ce sentiment d'une imperfection relative avec le repentir. « Celui qui pèche, dit ailleurs l'auteur des *Pensées*, pèche contre lui-même[3]. » Ses écrits respirent le plus souvent une intime satisfaction de sa vertu. « Comment t'es-tu comporté jusqu'à ce jour? se demande-t-il à lui-même; songe que l'histoire de ta vie est complète, que tu as consommé ton ministère. Songe à tant de belles actions que tu as vues, à tant de plaisirs et de douleurs que tu as méprisés, à tant d'honneurs que tu as négligés, à tant d'ingrats que tu as traités avec bienveillance[4]. » La prière bien connue : *Je te rends grâce, ô Dieu, de ce que je ne suis pas comme les autres hommes*, revient sans cesse sur les lèvres de Marc-Aurèle, et sous des formes variées à l'infini[5]. Quel mépris, quelle

[1] Πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄρρην. (*Pensées de Marc-Aurèle*, III, 5.)

[2] XI, 1.

[3] Ὁ ἁμαρτάνων ἑαυτῷ ἁμαρτάνει.

[4] VI, 3.

[5] Nous retrouvons presque textuellement cette prière, I, 13.

colère ne doit pas éprouver le sage, le juste qui jette cette prière au ciel comme un défi, en entendant auprès de lui la troupe désolée des vrais pénitents qui demandent grâce et protestent par leurs larmes et leurs gémissements contre cette justice orgueilleuse, s'étalant auprès d'eux! Si le pharisien est tout puissant, et s'il n'a qu'un mot à dire pour écraser le péager, il dira ce mot. Ainsi s'explique la persécution de l'Eglise sous le règne du vertueux et sage Marc-Aurèle. Remarquons enfin que nul empereur n'a été peut-être plus imbu de l'idée païenne de l'Etat et n'a plus méprisé les droits de la conscience individuelle. Il était fortifié dans cette idée par son panthéisme stoïcien. « La fin des êtres raisonnables, disait-il, est de se conformer à cette raison et à cette loi qu'imposent la cité et le gouvernement antique par excellence[1]. » La législation de l'univers, qui sacrifie toujours la partie au tout, doit se retrouver dans l'Etat. « De même que tu es un complément du système social, de même chacune de tes actions sert de complément à ta vie sociale. Toute action de toi qui ne se rapporte pas, soit immédiatement, soit de loin, à la fin commune, met le désordre dans ta vie, lui ôte son unité. Elle te rend factieux comme si tu rompais l'unité des citoyens chez un peuple[2]. Ce qui n'est pas utile à l'essaim, ne l'est pas non plus à l'abeille[3]. » On le voit clairement, les vues philosophiques

[1] Τέλος λογικῶν ζώων τὸ ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης. (*Pensées de Marc-Aurèle,* II, 16.)

[2] Ὥσπερ ἐν δήμῳ ὁ τὸ καθ' αὑτοῦ μέρος διιστάμενος ἀπὸ τῆς τοιαύτης συμφωνείας. (IX, 23.)

[3] VI, 54.

de Marc-Aurèle étaient étroitement associées à ses maximes de gouvernement et elles aboutissaient également au mépris de la conscience individuelle. Les citations que nous avons faites de ses ouvrages nous semblent expliquer parfaitement son attitude vis-à-vis de l'Eglise[1].

Nous trouvons dans les lois de l'empire rapportées à son règne un décret qui, sans désigner positivement les chrétiens, est évidemment dirigé principalement contre eux. Il révèle chez l'empereur l'intention formelle de fortifier la religion de l'Etat..... « Le divin Marcus décréta, dit Modestinus, que si quelqu'un, par quelque pratique superstitieuse, venait à effrayer l'âme mobile des hommes, il serait exilé dans quelque île[2]. » D'après un commentaire très ancien, la peine de la décapitation aurait été substituée à celle de l'exil[3]. Peut-être faut-il rapporter, avec Néander, au règne de Marc-Aurèle le décret mentionné dans les *Actes du martyr* de saint Symphorien, d'après lequel divers supplices devaient être infligés aux chrétiens qui refuseraient de sacrifier aux dieux, afin d'ébranler leur constance[4]. Si telles étaient les dispositions et les

[1] Néander (*Kirch. Gesch.*, t. Ier, p. 101-103) nous semble trop idéaliser Marc-Aurèle et ne pas tenir assez compte du fond réel de sa pensée.

[2] « Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrerentur, divus Marcus hujusmodi homines in insulam relegari rescripsit. » (Dig., lib. XLVIII, tit. XIX, l. 30.)

[3] Gieseler, *K. G.*, t. Ier, p. 174.

[4] « Comperimus ab his, qui se temporibus nostris christianos dicunt legum praecepta violari. Hos comprehensos nisi diis nostris sacrificaverunt diversis punite cruciatibus. » Ce decret, dans les *Actes* de saint Symphorien, porte le nom d'Auréhanus; mais il y a là une méprise evidente, car le martyre de saint Symphorien n'a pas eu lieu sous Aurélien; en

ordonnances de l'empereur, on peut se représenter jusqu'à quelle violence dut se porter la fureur d'un peuple fanatisé. Mélito de Sardes nous montre d'infâmes délateurs, qui s'autorisaient sans doute de ces décrets si sévères, envahissant les maisons des chrétiens la nuit comme le jour et les livrant au pillage[1]. Le même Père nous apprend que l'on avait promis aux dénonciateurs la possession des biens de ceux qu'ils désigneraient aux magistrats, et qu'ils commençaient par s'adjuger à eux-mêmes la récompense de leur délation[2]. La persécution ainsi aggravée sévit en Orient comme en Occident. Les chrétiens essayèrent de présenter de nouveau leur défense et d'éclairer leurs adversaires. Les apologies de Théophile d'Antioche et de Tatien, n'ont pas à nous occuper maintenant, car ce sont des traités essentiellement dogmatiques. Cinq apologies furent présentées à Marc-Aurèle : celle qui passe à tort pour être la première de Justin et les apologies de Miltiade, d'Athénagore, d'Apollinaire et de Mélito de Sardes. Ce dernier, après avoir signalé les violences des délateurs, demande simplement si ces hommes infâmes n'abusent pas du nom de l'empereur. Il ne peut croire qu'un décret « qu'on n'eût pas même sanctionné contre des

outre, la manière dont il y est parlé des chrétiens nous reporte à une origine récente de leur religion. Il était très facile de confondre les deux mots *Aurelius* et *Aurelianus*; ce décret peut donc être attribué à Marc-Aurèle. (Voir Néander, *K. G.*, I, 184.) Gieseler (*K. G.*, I, 19) combat cette opinion en s'appuyant sur la forme insolite du décret, comme s'il n'avait pas pu être inexactement reproduit dans les *Actes des martyrs*.

[1] Οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται, τὴν ἐκ τῶν διαταγμάτων ἔχοντες ἀφορμὴν φανερῶς λῃστεύουσι. (Melito, in *Apol.*, ap. Euseb., IV, 26.)

[2] Routh, *Reliq. sacr.*, t. Ier, p. 128.

ennemis barbares » ait été rendu contre des citoyens innocents[1]. Mélito retrace ensuite les origines de la religion nouvelle, qui, bien qu'ayant paru sur une terre étrangère, a obtenu le droit de bourgeoisie à Rome, sous Auguste. Elle fut comme une garantie de bonheur pour l'empereur, tant qu'elle fut pratiquée dans la capitale de l'empire. La grandeur et l'éclat de la patrie s'accrurent, et ainsi la gloire de Rome fut intéressée aux progrès du christianisme[2]. La persécution date des plus mauvais empereurs, de Néron et de Domitien; elle n'est pas conforme à la bonne tradition du gouvernement impérial; il faut donc revenir à la sage modération d'Auguste et suivre l'exemple d'Adrien et d'Antonin le Pieux. L'argumentation de Mélito ne manquait pas d'habileté; il justifiait les chrétiens de la dangereuse accusation d'attirer sur le monde les fléaux qui le désolaient. Mais on ne peut se dissimuler qu'il exagérait la faveur dont avait joui le christianisme, lorsqu'il prétendait qu'il avait été mis sur le même rang que les autres religions[3]. C'était à la fois sa gloire et son péril de faire une glorieuse exception à la tolérance universelle.

Nous ne nous étendrons pas sur l'*Apologie* d'Athénagore parce qu'il l'a surchargée de raisonnements philosophiques. Le début ne manque ni d'habileté ni de

[1] Καινὸν τοῦτο διάταγμα, ὃ μηδὲ κατὰ βαρβάρων πρέπει πολεμίων. (Routh, *Reliq. sac.*, p. 116.)

[2] Μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος. (*Id.*, p. 117.)

[3] Ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν. (*Idem.*)

noblesse : « Les sujets de votre immense empire, auguste souverain, diffèrent entre eux de mœurs et de lois. Nul arrêt de votre part, nulle menace ne les empêche de suivre librement les coutumes de leurs ancêtres, même quand elles sont ridicules[1]. Les Egyptiens eux-mêmes peuvent adorer les chats, les crocodiles, les serpents et les chiens. Vous et les lois, vous déclarez impie celui qui ne reconnaît aucun dieu, et vous admettez que chacun doit adorer le dieu de son choix, pour être détourné du mal par la crainte de la divinité..... Pourquoi donc faire exception pour les chrétiens seuls? Pourquoi sont-ils exclus de cette paix universelle que vous doit le monde? »

Athénagore, comme Justin, se plaint de ce qu'on se contente d'un bruit vague et d'un nom pour les condamner. Il réclame une instruction sérieuse et il s'efforce d'y suppléer en réfutant les trois grandes accusations d'athéisme, de meurtre et d'infamie éternellement lancées contre les chrétiens[2]. Si ces crimes sont prouvés, Athénagore réclame les plus grands châtiments contre eux; mais qu'on examine au moins leur cause et qu'on tienne la balance égale entre eux et leurs accusateurs!

Pour écarter l'accusation d'athéisme, Athénagore entre dans une longue discussion philosophique qui présente un singulier mélange de christianisme et de

[1] Οὐδεὶς αὐτῶν νόμῳ καὶ φόβῳ δίκης, κἂν γελοῖα ᾖ, μὴ στέργειν τὰ πάτρια εἴργεται. (Athénagore, dans l'édition de Cologne de Justin Martyr, p. 1.)

[2] Pages 4, 5.

platonisme. Sur le second point, son raisonnement est plus serré, plus concluant. « Je sais, dit-il, que nous sommes justifiés d'avance auprès de vous par ce que j'ai déjà dit. Vous devez croire que ces hommes qui ont toujours le regard fixé sur Dieu comme sur la règle du bien afin de devenir irréprochables et saints éviteront jusqu'à la pensée du crime. Si nous n'avions foi que dans la vie présente, on pourrait nous soupçonner de servir la chair et le sang, l'avarice ou les basses convoitises. Mais nous savons que la nuit comme le jour nous avons Dieu pour témoin de nos paroles et de nos pensées ; nous savons que ce Dieu est lumière et qu'il lit dans le secret de nos cœurs. Nous croyons qu'après cette vie terrestre commence pour nous soit une vie meilleure, soit une vie malheureuse au milieu des flammes, si nous avons suivi l'exemple des méchants[1]. » Athénagore relève avec éloquence tout ce qu'a d'étrange le rôle des accusateurs de l'Église, qui, tout couverts d'infamie, osent mettre en cause sa pureté. N'y a-t-il pas là une application du proverbe : *La courtisane accuse la femme pudique*[2] ? La courtisane, c'est la société païenne avec toutes ses impuretés ; la femme pudique, c'est la chaste épouse du Christ. Quant à ces repas de Thyeste auxquels on assimilait la célébration de l'eucharistie, Athénagore invoque d'une part l'horreur des chrétiens pour l'effusion du sang qui les empêche d'assister aux représentations du cirque, et de l'autre leur croyance à la résurrection des corps

[1] Athénagore, dans l'édition de Cologne de Justin Martyr, p. 35.
[2] Ἡ πόρνη τὴν σώφρονα. (Page 37.)

qui écarte absolument une telle abomination. Cette apologie est remarquable en ce que la défense des actes est présentée au point de vue des doctrines; mais nous n'y retrouvons pas le ferme langage de Justin; elle est entremêlée d'éloges trop pompeux des empereurs.

Il ne nous est resté aucun fragment de l'apologie présentée à Marc-Aurèle par Apollinaire, évêque d'Hiéropolis[1]. Nous possédons, au contraire, intégralement celle de Justin. Elle abonde plus que la première en digressions philosophiques qui auraient été plus à leur place dans un traité d'apologétique que dans une pétition à l'empereur. Nous avons mentionné déjà le fait qui lui a donné naissance; il s'agissait de la condamnation d'une femme chrétienne qui avait été traînée devant les tribunaux par son mari, parce qu'elle avait voulu renoncer aux infamies de la vie païenne. Justin renouvelle ses protestations contre les jugements sommaires rendus sans information suffisante contre les chrétiens. Il prend à partie un de leurs calomniateurs les plus perfides, le philosophe Crescens qui devait plus tard par ses lâches dénonciations amener sa mort. Il oppose à ses machinations la belle parole de Socrate : « Si vous respectez l'homme, respectez encore plus la vérité[2]. » On objectait aux chrétiens que s'ils aspiraient à mourir, ils n'avaient qu'à se suicider et qu'ils jouiraient plus tôt de leur Dieu. Justin répond noblement qu'une mort volontaire est une mort impie et

[1] Saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXVI. — Eusèbe, *H. E.*, IV, 27.
[2] Justin, *Opera*, p. 42.

un acte de rébellion contre la loi de Dieu. Or, c'est pour obéir à cette loi que les chrétiens se laissent immoler. « Interrogés, nous répondons avec franchise, dans le sentiment de notre innocence et parce que, selon nous, la plus grande impiété est de ne pas être en tout fidèle à la vérité, pour plaire à Dieu. Nous cherchons aussi à vous guérir de vos fausses présomptions à notre égard[1]. »

A l'objection tirée des souffrances des chrétiens par ceux pour qui toute souffrance est une marque de la colère divine, Justin répondait hardiment que si le monde était encore conservé c'était à cause de ces hommes méprisés, la honte de l'empire et pourtant en réalité son soutien ; car ils sont semblables aux dix justes réclamés pour le salut de Sodome. « Sans eux, il n'y aurait plus ni mauvais ange, ni méchants. Sans eux, il ne vous serait pas possible de faire ce que vous faites sous l'inspiration des démons; mais le feu du jugement consumerait tout sans distinction[2]. » Le courageux chrétien n'hésite pas à assigner ses persécuteurs eux-mêmes à la barre de ce tribunal redoutable; puis, après avoir établi la supériorité de la doctrine de Jésus-Christ sur toutes les autres, il trouve un dernier argument dans l'objection tirée des souffrances des martyrs. « Voyez Socrate, s'écrie-t-il, personne n'a cru à sa parole au point de vouloir mourir pour sa doctrine; mais pour Jésus-Christ, que Socrate avait à

[1] Ἀσεβὲς δὲ ἡγούμενοι μὴ κατὰ πάντα ἀληθεύειν. (Justin, *Opera*, p. 43.)

[2] Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν. (*Id.*, p. 45.)

peine entrevu, meurent tous les jours, méprisant l'opinion des hommes et la crainte, non-seulement les savants et les philosophes, mais encore des ignorants et des artisans[1]. Voilà les athlètes et les héros qu'il faudrait admirer au lieu de les fouler aux pieds! » Justin termine son *Apologie* en demandant que l'empereur la rende publique; il a confiance dans le pouvoir de la vérité sur l'âme de l'homme. « Est-il besoin d'appeler, s'écrie-t-il, d'autre juge que la conscience? » C'est la dernière instance invoquée par l'apologiste; à ce tribunal, les arrêts même de César peuvent être cassés. Voici sa conclusion : « Tout ce qui est en notre pouvoir, nous l'avons fait pour la défense de la vérité. Puissent tous les hommes se rendre dignes de la connaître! Puisse, ô princes, votre arrêt qui porte après tout sur vous-mêmes être empreint de piété et de justice[2]. »

Ce langage ne réussit pas à convaincre Marc-Aurèle, et la persécution continua à sévir sans relâche. Quelques auteurs du troisième siècle ont prétendu que dans la guerre contre les Marcomans et les Quades, en l'an 174, l'armée romaine, compromise par une affreuse sécheresse, aurait été sauvée par les prières d'une légion chrétienne qui aurait miraculeusement obtenu une abondante pluie d'orage, et que cette légion, désignée dès lors sous le nom de *Legio fulminatrix*, aurait conquis pour la religion proscrite la faveur de l'empereur[3]. Mais ce récit n'est confirmé par aucun témoignage

[1] Οὐ φιλόσοφοι, οὐδὲ φιλολόγοι, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι. (Justin, *Opera*, p. 49.)

[2] Εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι (*Id.*, p. 52.)

[3] Tertull., *Apol.*, V, *Ad Scapulam*, IV. — Eusèbe, V, 5.

digne de foi, et accumule les impossibilités historiques. Il est certain que les armées impériales ont dû leur salut à un violent orage; mais tandis que quelques soldats chrétiens l'attribuaient à leurs prières, il n'est pas moins certain qu'ils n'ont pu faire partager leur conviction, car cette délivrance, d'après des inscriptions irrécusables, a été attribuée par l'empereur à Jupiter et non à Jésus-Christ. Rien n'indique d'ailleurs qu'il ait changé sa politique à l'égard des chrétiens[1].

En Orient, la persécution sévit particulièrement dans la ville de Smyrne. Elle s'annonça, comme de coutume, par des émeutes. Polycarpe, dont nous avons déjà décrit le martyre, en fut la plus illustre victime. En Occident, l'Église de Rome fut exposée à de cruelles souffrances. Les *Actes des martyrs* rapportent à cette période le supplice de sainte Félicité et de ses sept fils, qui dépasse l'héroïsme de la mère des Maccabées. Ce fut surtout au centre de la Gaule que la fureur des ennemis du christianisme se déchaîna dans toute sa violence. La lettre de l'Église de Lyon à celle d'Asie Mineure nous a tracé un incomparable tableau de cette persécution[2]. Les maisons des chrétiens sont envahies

[1] Mosheim (*Commentaria rerum christian. ante Constant.*, p. 247-252) a ôté toute crédibilité au prétendu miracle de la Légion fulminante par des raisons péremptoires. Il montre que le témoignage de Tertullien (*Apologie*, c. V) est vague, que le nom de *fulminatrix* était donné depuis Auguste à la légion qui le portait (*Dio Cassius*, LV, 23), et qu'il n'était d'ailleurs pas possible qu'une légion entière fût alors composée de chrétiens. Il établit que plusieurs médailles attribuent le miracle à Jupiter, proclamé le protecteur des Romains dans la détresse Antonine, et qu'enfin la persécution a continué jusqu'à la fin du règne. (Voir également Neander, I, 116, 117, et Routh, *Reliq.*, t. Ier, p. 164.)

[2] Voir cette lettre dans Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 2, 3. Voir aussi Routh, *Reliq.*, t. Ier, p. 293.

par une foule irritée qui y porte la dévastation. Ils sont jetés en masse dans d'affreux cachots et torturés sans pitié. Si quelques-uns se laissent vaincre par l'excès des tourments, la plupart résistent avec un inébranlable courage. « Ils savent qu'il n'y a rien à craindre quand on possède l'amour de Dieu, ni rien qui doive coûter quand il s'agit de la gloire de Jésus-Christ[1]. » On dirait qu'ils sont devenus insensibles à la douleur, tant ils sont convaincus qu'il n'y a aucune comparaison entre les souffrances du temps présent et la gloire à venir. Calmes et intrépides devant le tribunal des magistrats, ils confessent le nom du Christ avec une obstination sublime toutes les fois que leur voix n'est pas couverte par les clameurs de la foule. Le chrétien Sixtus donne des preuves réitérées et éclatantes de courage au milieu de souffrances inouïes. Non contents d'épuiser sur leur corps toute la barbarie raffinée des bourreaux romains, les magistrats font torturer leurs esclaves pour obtenir quelque témoignage qui soit à leur charge. Indigné d'une telle iniquité, un homme distingué de la ville, Vitius Epigatus, qui avait caché jusqu'alors son adhésion à la religion nouvelle, prit la défense de ses frères accusés, et, sur l'interpellation du proconsul, accepta le titre d'avocat des chrétiens. Il savait pourtant qu'un tel rôle équivalait à une condamnation à mort[2]. Comme on réitérait contre l'Eglise l'accusation odieuse et stupide de renouveler les repas de Thyeste, et

[1] Μηδὲν φοβερὸν ὅπου πατρὸς ἀγάπη, μηδὲ ἀλγεινὸν ὅπου Χριστοῦ δόξα. (Routh, *Reliq.*, p. 303.)
[2] *Id.*, p. 298.

d'immoler des petits enfants dans la célébration de ses mystères. Attalus, l'un des accusés, le corps déchiré par la torture, lança à la face de ses juges cette foudroyante réplique : « C'est vous qui dévorez la chair humaine[1]. » La vieillesse comme la tendre jeunesse se montrent invincibles. L'évêque Pothin, fléchissant sous le poids de ses quatre-vingt-dix ans, répond au magistrat qui lui demande quel Dieu adorent les chrétiens : « Tu le connaîtras quand tu en seras digne[2]. » Accablé de coups, il est jeté en prison, où il expire deux jours après. Blandine, la jeune esclave, triomphe de tous les tourments, et communique à son jeune frère, adolescent comme elle, son enthousiasme et son énergie. Cette frêle enfant de quinze ans, qui avait toutes les faiblesses de la nature, déploie une vigueur morale extraordinaire : ni les tortures, ni l'aspect des bêtes fauves ne la font fléchir. Les chrétiens craignaient pour elle, et c'est elle qui fortifie leur foi. Devant le cirque entier hurlant de colère, et devant la gueule du lion elle demeure souriante, et ce sourire de la pauvre esclave est le défi le plus audacieux jeté à la toute-puissance matérielle de la société païenne. Ce défi lui vient de l'ignoble réduit où croupissait l'esclave avant le christianisme, et elle apprend en frémissant qu'il faut compter avec l'être le plus infime qui croit au Christ. « Dieu montre par elle, lisons-nous dans la lettre des chrétiens de Lyon, que sa prédilection repose sur ce qui semble aux hommes vil, sans beauté et mépri-

[1] Ἰδοὺ τοῦτό ἐστιν ἀνθρώπους ἐσθίειν. (Routh, *Reliq.*, p. 315.)
[2] Ἐὰν ᾖς ἄξιος, γνώσῃ. (*Id.*, p. 306.)
[3] *Id.*, p. 315.

sable[1]. » Il y eut un moment d'arrêt dans la persécution. Le proconsul se trouva embarrassé du nombre et parfois de la qualité de ses captifs, car plusieurs étaient citoyens romains, et on ne pouvait profaner en eux la majesté de ce nom, même compromis par celui de chrétien, en les condamnant à des peines infamantes. L'empereur interrogé répondit qu'il fallait trancher la tête des citoyens romains qui persévéreraient dans leur foi, relâcher les apostats, et quant aux autres accusés, les vouer aux derniers supplices. Cet ordre fut rigoureusement exécuté ; le sang romain coula à flots dans les prisons. Les accusés des classes inférieures périrent dans l'arène aux applaudissements de la multitude, et on parvint enfin à tuer Blandine, que la dent des bêtes féroces avait d'abord respectée. Ce temps de répit avait été mis à profit par plusieurs chrétiens un moment infidèles à leur foi ; ils revinrent sur leur apostasie et étonnèrent le peuple par ce retour de courage qui ne se démentit pas devant la mort. La persécution sévit également à Vienne et à Autun, où Symphorien périt pour avoir refusé son adoration à la déesse Cybèle. Les martyrs de cette époque se font remarquer par une grande humilité jointe à une vive exaltation dépourvue de tout fanatisme ; ils repoussent même le nom de martyrs comme n'en étant pas dignes[2]. Ils se bornaient, comme on le disait d'eux, à suivre l'Agneau partout où il allait[3], et avant tout à

[1] Routh, *Reliq.*, p. 301.

[2] Οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς. (*Id.*, p. 320.)

[3] Ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ. (*Id.*, p. 298.)

l'autel du sacrifice. Ils étaient revêtus d'une majesté et d'une beauté surhumaines, et leurs liens « semblaient les joyaux de leurs sanglantes fiançailles[1]. Dans la diversité de leurs supplices, ils avaient tressé une couronne composée de fleurs diverses pour l'offrir à Dieu le Père[2], » en attendant de recevoir la couronne réservée à l'athlète vainqueur.

La mort de Marc-Aurèle, qui fut un malheur pour l'empire, fut au contraire une délivrance pour l'Eglise. Commode, le tyran insensé qui ramena les plus mauvais jours des premiers Césars, se montra tolérant pour les chrétiens. Si la persécution ne fut pas absolument supprimée, elle fut très adoucie et ne fut jamais ravivée par des décrets impériaux. Marcia, la maîtresse favorite de Commode, paraît avoir été sinon positivement rattachée à l'Eglise, du moins bien disposée pour la religion nouvelle. Il est probable qu'elle avait été au nombre des prosélytes avant son élévation honteuse. Elle demeura toujours la protectrice de ses anciens coreligionnaires, et elle obtint même, d'après saint Hippolyte, qu'un grand nombre d'exilés qui avaient été envoyés en Sicile pour travailler aux mines[3], revinssent à Rome. Irénée nous apprend que plusieurs chrétiens étaient à la cour de Commode et y jouissaient d'une grande liberté[4].

[1] Routh, *Reliq.*, p. 308.

[2] Ἐκ διαφόρων γὰρ χρωμάτων καὶ παντοίων ἀνθῶν ἕνα πλέξαντες στέφανον. (*Id.*, p. 309.)

[3] Ἡ Μαρκία οὖσα φιλόθεος ἔργον τι ἀγαθὸν ἐργάσασθαι θελήσασα. (*Philosophumena*, p. 287. Voir aussi le mémoire de M. de Witte intitulé : *Du christianisme de quelques impératrices romaines*. Paris, 1853. P. 5.)

[4] *Contr. Haeres.*, IV, 30.

Cependant, comme les anciennes lois contre le christianisme n'avaient pas été rapportées, l'Eglise compta plusieurs martyrs, entre autres le sénateur Apollonius[1]. Un proconsul d'Asie Mineure, Antoninus, ayant voulu ramener la persécution, en fut empêché par le nombre des coupables qui se dénoncèrent volontairement en assiégeant son tribunal. Il se contenta d'en faire saisir quelques-uns en disant aux autres : « Malheureux, si vous avez envie de mourir, vous avez des roches et des cordes[2]. »

L'Eglise, qui eut à livrer pendant cette période de si sanglants combats contre les ennemis du dehors, n'eut pas à lutter moins énergiquement contre les ennemis du dedans. L'hérésie, dont nous avons retracé les origines et dont nous suivrons les développements[3], n'est plus, comme au premier siècle, à l'état d'élaboration confuse ; ses diverses tendances s'accusent avec netteté. Tandis que les sectes judaïsantes passent par une crise qui, séparant les esprits modérés des esprits fanatisés, a pour résultat final la constitution de l'ébionitisme, la gnose orientale corrompt plus sûrement encore la doctrine chrétienne dans sa spéculation effrénée et bizarre

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 21. — Hieronym., *Catol.*, c. XLII. — Néander, en s'appuyant sur ce dernier témoignage, prétend qu'Apollonius fut dénoncé par son esclave, et que celui-ci fut mis à mort comme coupable de délation envers son maître (t. I[er], p. 201). Mais Gieseler produit des textes de lois qui écartent cette supposition. Un esclave qui avait prouvé l'accusation qu'il avait portée n'était pas mis à mort (Gieseler, t. I[er], p. 177).

[2] Ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε. (Tertull., *Ad Scapul.*, c. V.)

[3] Nous traiterons avec détail des grandes hérésies dans notre cinquième volume, consacré à la partie dogmatique de notre sujet.

qui voile à peine un panthéisme fataliste. A Alexandrie, Basilidès (an 125) et Valentin exercent tour à tour un ascendant extraordinaire; le second essaye d'établir son école à Rome, vers l'an 140. Les gnostiques de Syrie professent plus franchement le dualisme que ceux d'Égypte. L'Église d'Antioche doit lutter contre Saturnin, celle d'Edesse contre Bardesane et Tatien. Ce dernier, d'abord disciple de Justin Martyr, avait fini par se rattacher à l'hérésie. Marcion, fils d'un évêque de Sinope, élabore un système supérieur, à bien des égards, aux aventureuses théories des autres gnostiques, mais qui n'en sape pas moins les bases du christianisme positif. Il rencontre à Rome Polycarpe, qui lui lance une foudroyante apostrophe en l'appelant fils des démons.

Vers l'an 170, une secte ardente, austère jusqu'au plus extrême ascétisme, se formait en Phrygie. Elle mêlait à une piété sincère le fanatisme désordonné de cette contrée. Le *montanisme*, fondé par le Phrygien Montan, ébranla profondément l'Église du second siècle; on le vit apparaître à Rome, vers la fin du deuxième siècle, et y former un parti important. L'Église elle-même, à part les hérésies, est travaillée par des dissensions intestines. La question de la fixation de la Pâque divise l'Orient et l'Occident. L'évêque de Rome souleva une vive résistance quand il prétendit soumettre l'Église entière à sa propre pratique[1]. A cette occasion eurent lieu, vers la fin du deuxième siècle, les synodes de Césarée et de Lyon, qui firent échouer pour le mo-

[1] Le détail des débats intérieurs de l'Église est renvoyé au dernier volume.

ment ces projets ambitieux. Cette période fut donc une période de lutte. Nous verrons s'y développer, au milieu d'une gloire bien pure, le germe de plus d'une erreur. Il nous reste à faire connaître les grands acteurs du drame dont nous avons décrit les incidents.

§ II. — *Les Pères de l'Eglise sous les Antonins*[1].

A part Polycarpe, qui appartient plutôt à l'âge des Pères apostoliques, nous n'avons à citer que deux grands noms pendant cette période. Justin Martyr et Irénée laissent loin derrière eux tous les autres docteurs ou évêques du siècle des Antonins. Les siéges épiscopaux les plus importants sont occupés par des hommes d'une fervente piété, d'un ferme courage, mais presque tous d'une intelligence médiocre et parfois étroite. L'Eglise de Rome vit se succéder à sa tête Xistus, arrêté dans les catacombes, Télesphore, dont le martyre produisit une sensation profonde[2], Anicète, distingué par sa largeur d'esprit; malgré quelques divergences sur des points secondaires, il ne cessa de montrer une respectueuse déférence à Polycarpe, et, pendant le séjour de celui-ci à Rome, il lui demanda de présider à sa place une consécration d'anciens[3]. A Anicète succédèrent Soter, dont Denys de Corinthe

[1] Ouvrages à consulter : Eusèbe, *H. E.*, IV, 12, 13, 21-30. — Jérôme, *De viris illustribus.* — Anastasii *Liber pontificalis.* — Routh, *Reliq. sacræ*, I. — Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. III, IV. — Bœhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, t. Ier. — *Patrologie* de Müller. — Herzog, *Encyclopedie.*

[2] Ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν. (Eusèbe, *H. E.*, V, 6.)

[3] *Idem*, VI, 24.

fait connaître l'active charité[1], Eleuther et Victor, qui se signala par ses prétentions despotiques dans la question de la Pâque, et provoqua au commencement de la période suivante une vive et légitime opposition de la part des évêques d'Asie Mineure et de Gaule.

Au temps d'Anicète on vit arriver à Rome un chrétien de Palestine, déjà connu par sa piété, qui avait entrepris un long voyage d'information sur l'état des Eglises. Il s'appelait Hégésippe. Il était bien de sa race et de son pays[2], car il était tout à fait étranger au génie spéculatif de la Grèce, et s'occupait beaucoup plus des faits que des idées. Aussi ne se trouva-t-il nullement dépaysé dans une Eglise comme celle de Rome qui, à beaucoup d'égards, rappelait le type judaïque. Hégésippe, dans son voyage, avait rencontré sur le vaisseau qui le portait, Primus, évêque de Corinthe, et s'était longuement entretenu avec lui[3]. Sur son invitation, il avait séjourné quelque temps dans son Eglise, et il avait reconnu avec bonheur que les chrétiens de Corinthe marchaient en tout point d'une manière conforme à la tradition apostolique[4]. Tout en revenait pour lui à la tradition; il accordait même une certaine

[1] Après avoir parlé de la charité des chrétiens de Rome, Denys ajoute en parlant de Soter : Ὃ οὐ μόνον διατετήρηκεν ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος. (Votre bienheureux évêque Soter a encore développé cette charité.) (Eusèbe, *H. E.*, IV, 23.)

[2] Hégésippe fit de nombreuses traductions de l'hébreu. Eusèbe (*H. E.*, V, 22) en infère qu'il était passé du judaïsme au christianisme; mais il pouvait très bien être né en Palestine sans avoir jamais été rattaché à la synagogue.

[3] Συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην. (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22. — Routh, *Reliq.*, I, 217.)

[4] Συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ. (*Id.*)

valeur à la tradition orale des Juifs [1]; il ignorait que dans le christianisme, plus encore que dans le judaïsme, la conformité à la lettre n'équivaut pas toujours à la conformité à l'esprit. Du reste, on a fait tort à Hégésippe en le considérant comme un chrétien judaïsant. La haute estime dont il a joui en Grèce et à Rome, l'adhésion explicite qu'il donne à la doctrine qui prédominait en Occident, écartent absolument cette hypothèse. Hégésippe a incontestablement un esprit d'une trempe judaïque. Jacques, dont il a tracé un portrait remarquable [2], est son idéal plus que saint Paul, mais il ne se sépare de l'orthodoxie de son temps sur aucun point; il n'est que trop d'accord avec l'Eglise occidentale dans son amour exagéré de la tradition. Son premier soin, à Rome, fut de dresser une liste exacte des évêques qui s'y étaient succédé [3]. Ses mémoires paraissent avoir été bien plutôt un traité de polémique contre les hérétiques qu'une histoire proprement dite des premiers âges de l'Eglise [4]. Sa tendance traditionaliste l'amenait à donner la première place dans les discussions à l'exposition des faits.

[1] Ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22.)

[2] Voir ce portrait. (Eusèbe, *H. E.*, II, 22.)

[3] Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμεν μέχρις Ἀνικήτου. (Eusèbe, *H. E.*, II, 22.) Voir dans Routh, *Reliq.*, I, 270, la note sur ces mots.

[4] Jérôme a trop présenté comme une histoire suivie l'écrit d'Hégésippe quand il dit : « Omnes a passione Domini usque ad suam ætatem ecclesiasticarum actuum texens historias. » (*De viris illust.*, c. XXII.) Eusèbe se borne à dire qu'Hégésippe a présenté de la manière la plus simple l'enseignement apostolique : Τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22.)

Peu de temps après le voyage d'Hégésippe à Corinthe, l'Église de cette ville fut conduite par un évêque dont l'influence s'étendit très loin. Denys avait autant d'éloquence que de sagesse[1] ; il se fit un vaste diocèse grâce à une active correspondance qui portait ses conseils dans toute la Grèce, et jusqu'en Asie Mineure et en Italie. « Non content, dit Eusèbe, des fatigues de son épiscopat, il en étendit généreusement les bienfaits aux autres Églises[2]. » Ce fut un homme de l'Église universelle, un représentant de la vraie catholicité. Cette largeur de cœur et cette expansion de charité deviendront de plus en plus rares, et se heurteront bientôt contre les divisions hiérarchiques qui tendent déjà à se multiplier. Denys de Corinthe n'était pas un grand esprit ; ses lettres dénotent une certaine crédulité. C'est ainsi qu'il accueille, sans examen, une fable absurde en circulation à Corinthe, d'après laquelle l'Église de cette ville devait sa fondation aux efforts réunis de saint Pierre et de saint Paul[3]. Il ne déploie ni grand savoir ni vigueur d'argumentation, mais on trouve dans les fragments qui nous restent de lui un grand fond de bienveillance ; on y respire le souffle des anciens jours, l'esprit de l'unité vivante et spirituelle. Cela rachète bien des erreurs. Denys de Corinthe veut que l'on

[1] « Dionysius Corinthiorum ecclesiæ episcopus tantæ eloquentiæ et industriæ fuit ut non solum civitatis et provinciæ populos sed et aliarum urbium et provinciarum epistolis erudiret. » (Jér., *De viris illustr.*, c. XXVII.)

[2] Ὡς τῆς ἐνθέου φιλοπονίας οὐ μόνον τοῖς ὑπ᾽ αὐτόν, ἀλλ᾽ ἤδη καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς ἀφθόνως ἐκοινώνει. (Euseb. *H. E.*, IV, 23.) On peut lire dans Eusèbe la liste de ses lettres.

[3] Eusèbe, II, 25.

tende une main secourable aux chrétiens qui ont fait quelque chute et se repentent; il conseille sagement à Pinétus, évêque de l'Eglise du Pont, qui paraît avoir poursuivi avec ardeur la perfection fantastique, de ne pas pousser l'ascétisme à l'extrême, en se rappelant la faiblesse humaine [1].

A la même époque vivait, à Athènes, Athénagore l'apologiste. En Asie Mineure nous trouvons plusieurs évêques influents, presque tous engagés dans la lutte contre l'hérésie et dans la discussion sur la fixation de la Pâque chrétienne. C'est d'abord Apollinaire, évêque d'Hiéropolis, qui nous est déjà connu par son *Apologie*, et qui essaye d'écraser l'hérésie naissante de Montanus [2]. Il écrivit deux livres contre les Juifs et composa un écrit sur la Pâque. Ce fut un homme d'un esprit ferme et cultivé, et qui plaida avec science et dignité la cause de l'Eglise. Théodoret disait de lui plus tard qu'il était versé dans les lettres saintes et profanes [3]. Théophile, évêque d'Antioche, a déployé un zèle égal à celui d'Apollinaire dans la polémique contre l'hérésie et dans la défense du christianisme. Son livre *à Antolicus* est une apologie philosophique de la religion nouvelle trop empreinte de platonisme. Il écrivit un traité *contre Marcion*. On cite aussi de lui des commentaires sur

[1] Μὴ βαρὺ φορτίον τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι. (Eusèbe, IV, 23.) Pinétus exprime le désir, dans sa réponse à Denys, que celui-ci ne se contente pas d'offrir le lait des commençants au peuple chrétien, mais qu'il lui donne aussi la viande solide. Il est facile de deviner ce qu'il entendait par là.

[2] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XXVI. — Eusèbe, *H. E.*, IV, 27.

[3] Théodoret, *Hæretic. fabul. Compend.*, III, 2.

l'Écriture [1]. Sérapion, qui dirigea après lui l'Église d'Antioche, se distingua dans la polémique contre le montanisme [2]. Citons encore Philippe, évêque de Crète, qui, ainsi que Modestus, combattit Marcion; Rhodon, d'abord disciple de Tatien, puis adversaire du gnosticisme; Musanus, connu pour avoir réfuté l'hérésie des encratites; Apollonius, dont les écrits contre les montanistes ont été réfutés plus tard par Tertullien [3]. L'évêque le plus éminent de l'Asie Mineure, à cette époque, est Mélito de Sardes, à la fois apologiste et théologien. Saint Jérôme vante son éloquence [4]. Il a pris part à toutes les luttes et abordé toutes les grandes questions de son temps. Il a défendu le christianisme contre les calomnies du peuple et les sophismes des philosophes; il a établi le dogme de l'incarnation contre Marcion, et soutenu la pratique orientale pour la célébration de la Pâque. A en juger par le titre d'un de ses ouvrages, *la Clef*, il semble avoir fortifié par son exemple le symbolisme exégétique, pour lequel l'antiquité chrétienne avait un goût si prononcé. Mais il s'est surtout livré à l'étude de la prophétie; non content de faire connaître la vie des grands prophètes, il a écrit un commentaire sur l'Apocalypse, qui respirait une attente pleine d'ardeur du retour de Jésus Christ [5]. Il portait en tout une

[1] Eusèbe, *H. E.*, IV, 24. — Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XXV.

[2] *Idem*, c. XLVII.

[3] *Idem*, c. XXX, XXXI, XXXII, XXXVII, XL.

[4] « Hujus elegans et declamatorum ingenium. » (*Id.*, c. XXIII.)

[5] On peut voir par la liste de ses ouvrages (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XXV, et Eusèbe, V, 24.) la trace de ses préoccupations diverses. A part son *Apologie*, on cite de lui les livres suivants : un écrit sur la Pâque; *De sensibus*; *De die dominica*; *De fide*; *De plasmate*; *De*

sorte de passion généreuse. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à entreprendre un long voyage en Palestine pour se renseigner sur la canonicité des écrits de l'Ancien Testament. Il poussait l'ascétisme aux dernières limites, et Polycarpe l'appelait l'eunuque Mélito, faisant allusion sans doute à ces eunuques volontaires dont parle l'Evangile[1]. « Il faisait tout, dit le même Polycarpe, sous l'impulsion de l'Esprit divin, et l'Eglise saluait en lui un vrai prophète[2]. » On comprend la vive admiration qu'elle éprouvait pour un évêque qui l'avait défendue contre le paganisme et l'hérésie, et qui, tout en se maintenant dans le grand courant de l'orthodoxie, encourageait ses tendances favorites par l'austérité ascétique de sa vie, la subtilité de son symbolisme et les couleurs tout orientales de ses tableaux prophétiques.

L'Eglise d'Asie eut encore à cette époque un évêque éminent : ce fut Polycrate d'Ephèse, qui écrivit vers la fin du deuxième siècle une lettre énergique à Victor, dans laquelle il lui transmet la ferme décision qu'ont prise les évêques d'Asie Mineure, réunis à Césarée, de demeurer fidèles à la pratique orientale pour la célébration de la Pâque[3].

anima et corpore; De baptismo; De veritate; De generatione Christi; De ecclesia; De philoxenia; De vita prophetarum; De prophetia; De Apocalipsi; Clavis. La reproduction que le *Spicilegium solemnense* prétend donner de ce dernier ouvrage (t. III et IV) n'a aucun caractère d'authenticité; c'est une compilation apocryphe. Les fragments des écrits de Mélito sont réunis dans Routh, *Reliq.*, t. Ier, p. 119.

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 24.

[2] Τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον. (*Id.*) — « Tertullianus dicit eum a plerisque nostrorum prophetam putari. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XXIV.)

[3] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XLV. — Eusèbe, *H. E.*, V, 22.

Nous avons déjà considéré en Justin Martyr le ferme et éloquent défenseur du christianisme auprès des empereurs[1]. Efforçons-nous maintenant d'esquisser sa physionomie morale en retraçant sa vie.

Né vers l'an 103, à Néopolis, d'une famille païenne, qui avait probablement émigré de Grèce en Samarie au commencement du second siècle, Justin se trouva ainsi placé, dès son berceau, entre le paganisme et le judaïsme, qu'il devait victorieusement combattre tour à tour. Il semble avoir joui d'une certaine fortune qui lui permit d'entreprendre ses nombreux voyages. Aucun homme n'a été plus complétement de son temps, il en connut tous les troubles et toutes les souffrances, bien qu'il ait échappé à sa corruption. Il en représentait les meilleures aspirations, dégagées de l'alliage impur qui ailleurs les étouffait ou les altérait. Ce vide désolant causé dans le monde par des dieux disparus et non remplacés; cette tristesse inquiète, cette soif irritée d'une vérité fuyant comme l'eau dans le sable, tous ces traits caractéristiques de la crise de l'époque, se retrouvent chez ce jeune Grec d'Orient, dont l'âme sérieuse et passionnée repoussait fièrement les viles distractions d'une civilisation brillante et corrompue, qui pouvait presque égaler ses voluptés à ses désirs. Il ne voulait pas plus de l'ambition vulgaire que des plaisirs grossiers. Etranger au forum comme aux camps et aux

[1] Voir sur Justin, Eusèbe, *Hist. Eccles.*, IV, 16. — Saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXIII. — Les détails sur sa conversion sont contenus dans l'Introduction de son *Dialogue avec Tryphon*. Nous citerons, après les historiens de l'Eglise déjà cités, la monographie de Gemisch. 1850.

palais, il s'était de bonne heure revêtu du manteau de philosophe, et s'était donné pour but la possession de la vérité. Il était décidé à la chercher jusqu'à ce qu'il l'eût trouvée, et à parcourir pour cela le monde entier s'il le fallait. Dans cet âge d'universel éclectisme, toutes les anciennes écoles avaient leur représentant, et l'on pouvait refaire, en quelques années, le long chemin parcouru pendant des siècles par la pensée humaine. Justin poursuivit sans relâche ce rude pèlerinage, qui était sans terme et sans repos en dehors de l'Evangile. Il nous a décrit, avec une simplicité éloquente, cette période agitée de sa vie, où chaque tentative nouvelle se terminait par une cruelle déception. Sa première halte fut dans l'école stoïcienne, qui avait le privilége d'attirer les nobles âmes par son austérité; mais pour s'y rallier définitivement, il fallait avoir renoncé aux grands problèmes de la philosophie, car elle les interdisait à ses adeptes comme un jeu puéril; au fond, sous sa fière attitude, elle cachait une honteuse abdication de la pensée. C'était alors une doctrine de vieillards désabusés cherchant à mourir debout. Le jeune Grec, qui brûlait de pénétrer dans les hautes régions de la métaphysique, se détourna promptement de ces maîtres qui cachaient l'impuissance sous le dédain, et se tourna vers les péripatéticiens; mais celui auquel il s'adressait tenait plutôt une boutique qu'une école, et professait la philosophie au point de vue des honoraires. Rien ne pouvait davantage exaspérer un cœur tourmenté de l'idéal. La rupture fut immédiate. A cette époque, l'ancienne école pythagoricienne était en grand cré-

dit, grâce à son mysticisme oriental qui rentrait dans le courant des tendances prédominantes. Justin vint frapper à cette porte, mais tandis que Platon s'était borné à écrire sur celle de son école : *Nul n'entre ici s'il n'est géomètre,* le pythagoricien réclamait comme droit d'entrée une connaissance parfaite non-seulement de la géométrie, mais encore de la musique et de l'astronomie. Justin Martyr n'était pas un esprit simplement curieux, mais un esprit avide et altéré de croyances. Cette initiation eût demandé toute une vie, et la connaissance des astres et des rhythmes musicaux lui semblait d'une médiocre importance, comparée à ce qu'il voulait savoir. C'était se condamner à demeurer toujours sous les portiques du temple, sans jamais entrer dans le sanctuaire. Justin crut en avoir franchi le seuil sur les pas d'un platonicien. Il était ravi par la contemplation du monde idéal qui lui était ouvert, il lui semblait avoir reçu des ailes pour s'élever au-dessus de lui-même. Mais ce monde idéal était une froide région tout intellectuelle dont la pâle lumière, mêlée d'obscurités, ne réchauffait pas le cœur et ne changeait pas la vie. Justin devait l'apprendre bientôt. Il avait déjà quelques pressentiments de la vérité du christianisme. Il nous raconte dans sa deuxième *Apologie* l'impression profonde qu'avait produite sur lui la vue des martyrs. « Au temps, dit-il, où je me complaisais dans les doctrines de Platon et alors même que j'entendais toutes les calomnies lancées contre les chrétiens, je me disais, en les voyant si fermes devant la mort et devant tous les périls que le monde redoute, qu'il était impos-

sible qu'ils vécussent dans le crime et la volupté[1]. » Ce spectacle émouvant l'avait préparé à recevoir l'appel de Dieu.

Cherchant la solitude afin de mieux dégager son esprit des choses sensibles, il se promenait un jour au bord d'un lac de sa patrie, quand il rencontra un vieillard d'une noble apparence plein de douceur et de gravité, qui semblait un philosophe, mais un philosophe qui avait trouvé la paix dans sa doctrine. L'entretien s'engage avec une familiarité digne. Le vieillard a lu sur les traits de Justin le sentiment qui remplit son cœur, l'amour inassouvi de la vérité. Il frappe habilement le jeune homme au point vulnérable en lui montrant que sa philosophie n'a aucune action sur sa vie morale, et qu'elle l'a laissé en proie aux plus poignantes incertitudes sur les plus graves problèmes. « Où donc, s'écrie Justin, trouver la vérité, si ce n'est auprès des philosophes? — Longtemps avant eux, répond le vieillard, ont existé dans la plus haute antiquité des hommes bienheureux et justes, amis de Dieu; ils ont parlé par son esprit; on les appelle prophètes : ils ont dit aux hommes ce qu'ils avaient entendu et vu par le Saint-Esprit. Ils ont célébré ce Dieu, créateur et père de tous les êtres; ils ont célébré le Christ son fils. Demande maintenant que les portes de la lumière s'ouvrent pour toi[2]... » Justin n'avait pas d'autre désir depuis son enfance; le vieillard lui a montré de quel

[1] Ὁρῶν ἀφόβους πρὸς θάνατον ἐνενόουν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ. (Justin, *Opera*, p. 50.)

[2] Justin, *Opera*, p. 225.

côté s'ouvrent ces portes lumineuses. Après les philosophes, il écoute les prophètes et celui qui dépasse le plus grand des prophètes comme le ciel dépasse la terre, le Verbe immortel dont il sera désormais l'infatigable témoin.

La conversion de Justin était le dénoûment d'une longue crise intérieure. Le nouveau chrétien ne se crut pas obligé de renverser l'échelle qui l'avait conduit jusqu'au seuil de la vérité. Il vit toujours dans le platonisme une préparation au christianisme, et il relut l'histoire de l'humanité à la lumière de sa propre histoire. Il savait qu'avant de connaître le Christ historique par la révélation, il l'avait comme pressenti par la philosophie et surtout par les besoins les plus profonds de sa pensée et de son cœur. Le Verbe n'avait jamais été pour lui un étranger; ce soleil brillant qui s'était levé pour lui s'était annoncé par des rayons précurseurs; son plein midi ne lui faisait pas mépriser son aurore. Convaincu que les mêmes aspirations pouvaient conduire au même résultat, il voulait désormais faire appel à ces pressentiments secrets, à ce christianisme latent, fragmentaire, qui réclamait le divin complément de l'Evangile, pour amener ses contemporains au pied de la croix. Justin, devenu chrétien, ne cessa donc pas de respecter la philosophie; et pour montrer à tous qu'en devenant disciple de Jésus-Christ il n'avait point renoncé à l'amour de la sagesse, mais qu'au contraire une sagesse plus haute lui avait été révélée, il continua à porter le manteau de philosophe. Ce n'est pas qu'il voulût en rien échapper au glorieux opprobre des dis-

ciples de Jésus-Christ : « J'ai méprisé, dit-il, toutes les vaines préoccupations du peuple; et maintenant je me fais gloire d'être chrétien. Je ne souhaite rien tant que de paraître tel devant tout le monde[1]. » Désormais la vie entière de Justin sera un ardent apostolat, apostolat laïque, sans autre mandat que celui que lui ont conféré son zèle et ses énergiques convictions[2]. Après sa longue et anxieuse poursuite de la vérité, il l'estimait à son prix; il avait expérimenté les souffrances intimes de ses contemporains; aussi, connaissant mieux que personne la maladie et le remède, il était admirablement préparé à être un missionnaire d'élite, un de ces consolateurs efficaces qui ont commencé par souffrir des maux qu'ils soulagent. Le sentiment profond de la responsabilité qui pèse sur le témoin de la vérité ne le quitta pas un seul jour. Il l'éprouvait également à l'égard des juifs, des païens et des hérétiques. Tout en reconnaissant que rien n'était plus difficile que de vaincre l'obstination des adhérents de la synagogue, il leur tenait ce langage : « Je sais, dit-il, que, comme l'a dit le Verbe de Dieu, cette grande sagesse vous est cachée. C'est par compassion pour vous que je m'efforce, au prix de bien des fatigues, de vous persuader de ces divins paradoxes. Il faut au moins que je sois innocent au jour du jugement[3]. » « La crainte du jugement de Dieu, ajoute-t-il ailleurs, fait que je ne cesse point de conférer avec les hommes de votre nation, pour

[1] Χριστιανὸς εὑρεθῆναι καὶ εὐχόμενος. (Justin, *Opera*, p. 51.)
[2] Lenain de Tillemont (*Mémoires*, t. II, p. 389) prétend, sans aucune espèce de motif, que Justin fut prêtre de l'Eglise de Rome.
[3] Συμπαθῶν ὑμῖν. (Justin, *Opera*, p. 256.)

voir si je ne rencontrerai pas quelqu'un de vous qui puisse être sauvé par la grâce du Dieu des armées [1]. » « Il faut que je vous dise, sans dissimulation et sans déguisement, tout ce que je pense. Le Seigneur n'a-t-il pas dit : Le semeur est sorti pour semer...? Il faut parler dans l'espoir de trouver quelque part la bonne terre [2]; car le Seigneur, à son retour glorieux et puissant, redemandera à chacun ce qu'il lui a donné [3]... » Justin déclare à plusieurs reprises, dans ses Apologies, qu'il se croirait coupable de l'ignorance des païens, s'il ne faisait tout pour la dissiper. A l'égard des hérétiques, il se sent également responsable de leur erreur s'il ne cherche à la dissiper. « Voilà pourquoi, leur dit-il, nous cherchons les occasions de conférer avec vous. » Il résume tous ces généreux sentiments par cette belle parole : « Tout homme qui peut dire la vérité et ne la dit pas, sera jugé de Dieu [4]. »

Fidèle à ces convictions, Justin n'a pas cessé un seul jour de propager ses croyances. Nous l'avons vu, dans ses deux Apologies, défendre avec une grande dignité l'Eglise devant les empereurs. Non content de ce témoignage public et éclatant, il multiplie les conférences avec les juifs et les païens partout où il passe, et comme le temps des anathèmes sommaires n'est pas encore venu, il use du même moyen auprès des hérétiques. Dans ces discussions il déploie une grande patience et

[1] Justin, *Opera*, p. 249.
[2] Ἐλπίδι οὖν τοῦ εἶναί που καλὴν γῆν, λέγειν δεῖ. (*Id.*, p. 3[illegible].)
[3] *Id.*, p. 54-56.
[4] Εἰδότες ὅτι πᾶς ὁ δυνάμενος λέγειν τὸ ἀληθὲς καὶ μὴ λέγων κριθήσεται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ. (*Id.*, p. 308.)

une grande fermeté; on voit qu'il obéit toujours aux plus nobles mobiles. Il paraît avoir beaucoup voyagé. Nous le trouvons à Éphèse, où eut lieu son fameux entretien avec le juif Tryphon, qu'il nous a conservé par écrit, puis à Rome, où il lutte avec un mauvais philosophe rattaché à la secte des cyniques et nommé Crescens. Une fidélité si courageuse devait recevoir son sceau et sa récompense; cet homme apostolique devait ceindre la couronne des apôtres. Déjà, dans sa seconde *Apologie*, Justin Martyr exprime le pressentiment d'une fin prochaine. « Je m'attends, dit-il, à être pris aux embûches de ces faux philosophes et à être immolé sur un bois infâme, peut-être à l'instigation de Crescens, qui doit être appelé l'ami de la louange et du faste bien plus que l'ami de la sagesse. Il accuse publiquement les chrétiens d'athéisme et d'impiété, et cela sans preuves et pour flatter un peuple ignorant[1]. » Justin nous apprend qu'il avait publiquement fermé la bouche à Crescens. Celui-ci, dans sa colère, chercha à se venger comme il convenait à un homme de cette trempe et de cette école; et probablement sur sa dénonciation, Justin fut jeté en prison. Il comparut avec quelques compagnons devant le tribunal du préfet de la ville. Chose étrange! ce magistrat était un philosophe stoïcien; c'était Rusticus, l'un des maîtres de Marc-Aurèle. Les deux doctrines étaient en présence, l'une sur le tribunal, l'autre à la barre. Ce mélange de mauvaises passions philosophiques est particulièrement odieux

[1] Κἀγὼ οὖν προσδοκῶ ἐπιβουλευθῆναι καὶ ξύλῳ ἐμπαγῆναι. (Justin, *Opera,* p. 46.)

dans la condamnation de Justin. Il fut ce qu'il avait toujours été, digne et ferme, sans forfanterie. Il confessa sans détour cette grande philosophie du Christ, qui, après tant de recherches, l'avait définitivement fixé. Et quand on lui demanda de la définir, il développa en quelques mots énergiques sa croyance au Dieu du ciel et de la terre, et en son Fils, « le Maitre de vérité, » ajoutant humblement « qu'il était trop petit pour dire de lui quelque chose de grand. » Le préfet, entremêlant son interrogatoire d'agréables railleries, demanda à Justin s'il s'imaginait qu'il monterait aux cieux quand on lui aurait fait trancher la tête. « Je le sais, oui, je le sais, sans en pouvoir douter, » s'écria le confesseur. Comme on le pressait de sacrifier : « Nous ne souhaitons, dit-il, que de souffrir pour Jésus-Christ, car cela nous donnera confiance devant son redoutable tribunal, à la barre duquel le monde entier doit comparaître. » La sentence fut prononcée et exécutée le même jour [1]. Ainsi mourut Justin, surnommé justement le Martyr par l'ancienne Eglise, car la vérité n'eut pas de témoin plus désintéressé, plus courageux, plus digne de la haine du siècle et de la couronne céleste. Sa largeur d'esprit et de cœur égalait la ferveur de son zèle, et l'une et l'autre se fondaient dans sa charité. Justin trouva toute son éloquence dans son cœur; son génie naturel n'avait rien d'éclatant, mais les expériences de sa vie passée, éclairées par la révélation, firent jaillir à ses yeux une pensée féconde pour lui et pour l'Eglise

[1] Ruinart, *Acta martyrum sincera*. Les traits du récit conviennent parfaitement à tout ce que l'on sait de Justin.

qui, mûrie et développée à Alexandrie, devait fonder la grande apologétique chrétienne. Si l'on excepte cette belle doctrine du *Verbe en germe chez tous les hommes*, Justin montra peu d'originalité dans ses conceptions théologiques. Son exégèse est subtile et parfois puérile, son argumentation languit; mais dès que le cœur est en jeu, il se relève de toute sa grandeur morale, et sa parole émue et généreuse devient incisive. Demeuré païen, il eût vécu sans gloire dans une médiocrité érudite. Le christianisme a enflammé et fécondé son âme, et c'est elle surtout que nous nous sommes plu à chercher dans ses écrits[1].

Tandis que Justin Martyr représente les tendances spéculatives de l'Eglise orientale dans leur période de formation, Irénée occupe une position intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, et leur sert de lien en quelque sorte. Né en Asie Mineure vers l'an 140, il passa la plus grande partie de sa vie au centre de la Gaule. Il écrit en grec et pense souvent comme un

[1] Plusieurs écrits authentiques de Justin ont été perdus; nous citerons les suivants : 1° le livre *Sur toutes les hérésies*; 2° le livre *Sur Marcion* (Irénée, *Contr. Hæres.*, IV, 14); 3° Περὶ ψυχῆς; 4° un *Discours aux Grecs* et un livre dont le sujet ne se comprend pas, intitulé : Ψάλτης (Eusèbe, *H. E.*, IV, 18). Les écrits authentiques conservés sont : 1° les deux Apologies; 2° le *Dialogue avec Tryphon*. On lui a faussement attribué la *Lettre à Diognète* et le Λόγος πρὸς Ἕλληνας. Le fond d'idées et le style de ces ouvrages diffèrent de ceux de Justin. Cureton a retrouvé le nom de l'auteur du deuxième écrit. Le Λόγος παραινετικός est en contradiction flagrante avec les vues de Justin sur le rôle pédagogique de l'ancienne philosophie. Le traité *Sur la résurrection* manque également de toute authenticité; le style a une correction et un tour rhétorique qui manquent à Justin. Enfin le traité *Sur l'unité de Dieu* est une simple compilation des auteurs païens.

Romain. Esprit essentiellement modéré, il concilie, en les adoucissant, des tendances qui semblaient d'abord opposées. Apôtre convaincu de l'unité ecclésiastique, il travailla efficacement à la réaliser en servant de point de jonction à des lignes jusque-là séparées, en fusionnant en quelque sorte, dans une doctrine pleine de largeur, tous les éléments acceptables de la pensée chrétienne de son temps. De là la grande influence dont il jouit pendant sa vie et qui ne fit que s'accroître depuis sa mort. Irénée échappa à la hardiesse spéculative de plusieurs des Pères grecs de l'époque suivante comme au réalisme étroit et fougueux de Tertullien. Personne ne fut plus pénétré que lui de l'esprit d'harmonie et d'équilibre. Tel il fut comme théologien, tel il fut comme évêque, et il montra autant de modération et de sagesse dans le gouvernement des âmes que dans la discussion des idées. Sa piété calme et douce se reflète dans ses écrits. Toutes ces qualités, illustrées et idéalisées pour l'Église par une mort glorieuse, assurèrent à Irénée un incomparable ascendant sur les esprits. Il fut unanimement considéré comme le plus grand évêque du second siècle et le représentant de la catholicité d'alors. Il contribua à fortifier le système hiérarchique par son amour de l'ordre et de la tradition ; le meilleur service qu'il lui rendit fut de le tempérer en luttant contre ses prétentions prématurées.

Irénée passa sa jeunesse en Asie Mineure, à une époque où le souvenir des temps apostoliques y était encore vivant. Il eut pour maître Polycarpe, le disciple de saint Jean, et ses entretiens, comme il nous le ra-

conte lui-même dans un passage que nous avons cité [1], lui laissèrent une ineffaçable impression. Il ne se lassait pas d'entendre le pieux évêque de Smyrne, lui rappeler les paroles du disciple bien-aimé. On voit aussi, par plusieurs allusions de son livre *Contre les hérésies*, qu'il fut en relation avec plusieurs hommes de la génération qui avait vu et entendu les apôtres. Foulant une terre arrosée et fécondée par les sueurs des premiers témoins de la vérité, vivant au sein des Eglises fondées par eux, tout près du berceau même du christianisme, écoutant les récits de Polycarpe avec l'imagination si colorée de la première jeunesse et avec l'émotion d'un cœur fervent, le jeune chrétien se reportait sans cesse vers ce glorieux passé; il le voyait au travers de ses impressions. La critique n'était pas possible à un homme possédé par un si grand enthousiasme; il recueillait avidement toute tradition. Aussi, bien qu'il mérite la plus haute confiance comme disciple de Polycarpe, on ne peut méconnaître que sur des points secondaires il ne soit parfois l'écho d'une tradition déjà plus ou moins légendaire. Mais ce qu'il contracta surtout dans ces beaux temps passés à Smyrne, ce fut l'estime exagérée de la tradition orale; il tendait à lui conférer une autorité souveraine dans l'Eglise. Il éleva à la hauteur d'une règle universelle les expériences bénies de sa jeunesse, oubliant que les chrétiens n'auraient pas toujours un disciple de Jean à leur portée, et que, plus le fleuve de la tradition s'éloignerait de sa source, plus la

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, 20. Voir le t. II de notre Histoire, p. 402.

pureté de ses eaux serait altérée. On voit, par les écrits d'Irénée, qu'il ne se borna pas à recueillir les souvenirs de l'Eglise, mais qu'il étudia encore avec soin l'ancienne littérature païenne. Il était admirablement placé pour cela, car la haute culture hellénique n'avait pas de foyer plus brillant, après Alexandrie, que les riches cités de l'Asie Mineure. Plus tard Irénée mit à profit ses vastes connaissances dans sa polémique contre le gnosticisme, dont il sut démêler les origines confuses dans sa patrie. Jeune encore, il vint en Gaule. Pour expliquer ce fait, il n'est pas nécessaire de recourir, comme Grégoire de Tours, à une délégation officielle donnée par Polycarpe[1]. Le lien entre les diverses Eglises était très étroit, et particulièrement entre la Gaule et l'Asie Mineure, par suite des relations de commerce. Irénée, à peine arrivé à Lyon, devint l'un des anciens de l'Eglise de cette ville, et la dirigea en réalité, grâce à la confiance du vieil évêque Pothin. Les temps étaient sévères, la persécution sévissait avec une fureur extraordinaire, et l'Orient n'avait pas seulement envoyé en Gaule des chrétiens décidés comme Irénée, il y avait aussi envoyé des hérétiques, qui étaient d'autant plus dangereux qu'ils étaient moins connus et pouvaient surprendre la simplicité de la foi des Occidentaux. Irénée, dans de telles circonstances, exerça promptement la plus heureuse influence. Nous avons une preuve éclatante de la confiance qu'il inspirait, dans la lettre que les chrétiens de Lyon lui re-

[1] Grégoire de Tours, *H. F.*, t. Ier, p. 29.

mirent en l'envoyant à Rome. « Nous avons prié, écrivent-ils à l'évêque de cette ville, notre frère et collègue Irénée de t'apporter ces lettres. Nous te le recommandons comme un sectateur zélé du Testament du Christ[1]. »

Le voyage d'Irénée avait un double but; il devait d'abord faire appel à la sympathie chrétienne pour les grandes souffrances des martyrs de Lyon, puis ensuite apporter et soutenir leur opinion sur l'une des questions qui agitaient le plus l'Eglise[2]. Il s'agissait de combattre l'hérésie de Montan, qui avait trouvé de nombreux adhérents à Lyon comme en Italie. Les montanistes n'avaient pas encore rompu avec l'Eglise orthodoxe, et, en attendant, ils y soulevaient d'ardentes discussions; il semble qu'à Rome on flottât alors entre une complaisance funeste et une rigueur inutile. Les chrétiens de Lyon voulaient faire connaître leur avis motivé à l'évêque qui, d'après Tertullien, avait subi à quelque degré l'influence du montanisme[3]. Cet avis paraît avoir été empreint de modération, et personne n'était plus apte à le soutenir qu'Irénée, l'homme de la sage conciliation, qui avait pour ainsi dire vu naître le montanisme sous ses yeux[4]. Nous ne savons exacte-

[1] Ζηλώτην ὄντα τῆς διαθήκης τοῦ Χριστοῦ. (Eusèbe, *H. E.*, V, 4.)

[2] Saint Jérôme (*De viris illustr.*, c. XXXV) explique ainsi le voyage d'Irénée : « Ob quasdam Ecclesiæ quæstiones legatus Romam missus est. »

[3] Tertull., *Adv. Praxeam*, I.

[4] Voir tout ce que rapporte Eusèbe de cette mission (*H. E.*, V, 3, 4). Il caractérise ainsi la lettre des chrétiens de Lyon : Εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην. Cette lettre était donc à la fois bienveillante et orthodoxe, ce qui fait supposer qu'elle essayait de combattre à Rome, d'une part une rigueur outrée, de l'autre une certaine connivence avec l'hérésie.

ment quel fut le résultat de cette délégation. Il est certain qu'il y déploya beaucoup de zèle. L'Église de Rome avait, aux yeux d'Irénée, une grande importance, non pas comme centre unique d'une hiérarchie qui n'existait pas, mais en tant qu'Église apostolique et comme le foyer de la tradition primitive en Occident [1]. Il importait extrêmement, à son point de vue traditionnel, qu'elle ne laissât pas s'éteindre ou s'obscurcir une lumière destinée à éclairer une multitude d'Églises qui ne pouvaient recourir aux autres centres apostoliques, tous situés en Orient. Le séjour de Rome ne dut pas être sans influence sur le développement d'Irénée. Son cercle d'idées et de connaissances s'étendit ; il apprit à mieux connaître les diverses hérésies qui s'étaient donné rendez-vous dans la métropole de l'empire. Probablement aussi son amour de la tradition s'y fortifia, il s'accrut de tout ce qu'il recueillit de souvenirs plus ou moins authentiques sur les grands apôtres qui avaient prêché à Rome.

Quand il revint à Lyon, le vieil évêque Pothin était mort ; l'Église était décimée. Il lui fallait une main ferme pour la diriger dans cette terrible tempête qui grondait encore. Irénée était désigné d'avance à l'épiscopat, et il l'accepta avec empressement au jour du péril. C'était se préparer au martyre. A la suite de l'affreuse persécution de Marc-Aurèle, un certain répit fut accordé à l'Église, et elle recueillit les fruits glo-

[1] On n'a qu'à lire avec soin le fameux passage sur la *principalitas* de l'Église romaine (*Contr. Hæres.*, III, 3), on n'y verra pas d'autre idée que celle de l'apostolicité.

rieux des semailles sanglantes des années précédentes. Elle vit une multitude de néophytes se joindre à elle; d'après Grégoire de Tours, Irénée amena à l'Evangile la majorité des habitants de Lyon[1]. La vérité n'avait pas tout à gagner à ces jours tranquilles. L'hérésie en profitait pour séduire les esprits. Les communications nombreuses et faciles entre la Gaule et l'Asie Mineure avaient amené à Lyon un certain nombre de ces faux docteurs qui servaient l'erreur par l'intrigue et savaient habilement se glisser dans l'Eglise. Irénée nous en a tracé un portrait qui est d'une saisissante vérité. Il nous montre les hérétiques couverts d'un masque d'orthodoxie, s'insinuant dans les familles, mettant tout en œuvre pour ébranler la foi, s'emparant de l'esprit mobile des femmes et caressant l'orgueil de tous. Ce qui se passait à Lyon se passait alors dans l'Eglise entière. Le pieux évêque prit le parti de combattre l'erreur en la démasquant, et vers l'an 180 il écrivit son livre *Contre les hérésies*, auquel nous aurons à revenir sans cesse quand il s'agira pour nous d'exposer la doctrine orthodoxe au deuxième siècle[2]. Nous n'avons pour le moment qu'à en faire ressortir le caractère général. Ecrit d'un style simple et large, ce livre reflète fidèlement l'âme d'Irénée. On n'y sent ni la hardiesse philosophique d'Alexandrie, ni la fougue de Carthage. L'auteur y suit

[1] Grégoire de Tours, *H. F.*, t. Ier, p. 29.

[2] Le livre *Contre les hérésies* ne peut avoir été écrit avant l'an 172, puisqu'il y est fait mention de Tatien (I, 28). Il conduit jusqu'à Eleuther la liste des évêques de Rome, et mentionne les montanistes. Le texte grec a été perdu en grande partie; mais la traduction latine est très ancienne, car Tertullien la cite très certainement (*Contr. Valent.*, XXXIX).

invariablement cette voie du milieu qu'il préférait en tout. La tradition y occupe une grande place; elle est invoquée comme la règle de foi par excellence. Le livre *Contre les hérésies* a contribué plus qu'aucun autre ouvrage théologique de ces temps à constituer l'autorité ecclésiastique, non pas sur la base monarchique comme elle le fut plus tard, mais d'après les principes d'une sorte d'aristocratie épiscopale. Irénée y fait preuve partout d'une modération qui ne se dément jamais; il discute plus qu'il ne condamne; il ne fait pas gronder les foudres de l'anathème à chaque page, comme l'ont fait trop souvent les champions de l'orthodoxie. On sent que, tout en détestant l'erreur, Irénée est plein de compassion pour les hérétiques. Il exprime cette pitié avec une grande élévation dans le passage suivant : « Si nous publions leurs erreurs, eux-mêmes les confirment, eux-mêmes les enseignent et se glorifient en elles. Pour nous, nous les supplions de ne pas demeurer plus longtemps dans cette fosse qu'ils se sont creusée de leurs propres mains, et d'abandonner ces ténèbres, afin que, rentrant dans l'Eglise de Dieu, ils soient enfantés à la vie véritable, que Jesus-Christ soit formé en eux et qu'ils connaissent le créateur et l'ordonnateur de l'univers, le seul vrai Dieu, Seigneur de tous. Voilà ce que nous demandons pour eux, et nous les aimons mieux qu'ils ne peuvent s'aimer eux-mêmes. L'amour que nous leur portons est sincère, et il leur sera salutaire s'ils y répondent, car il est semblable à une médication douloureuse destinée à enlever de la blessure les chairs putréfiées. C'est pourquoi, en mul-

tipliant nos efforts, nous ne cessons de leur tendre les mains[1]. »

Le plan du grand ouvrage d'Irénée, divisé en cinq livres, est très simple. L'auteur nous indique lui-même, dans la préface de son troisième livre, le plan des trois premiers. Il commence par signaler les menées des hérétiques, puis il donne une exposition complète de leurs doctrines et de leur vie. Le deuxième livre est une réfutation raisonnée de leurs erreurs. Le troisième reprend la réfutation, au point de vue des saintes Ecritures, par des citations de textes sacrés. Les deux derniers livres s'en réfèrent surtout aux Paroles de Jésus-Christ et des apôtres. Heureux temps que celui où, au lieu d'invoquer contre l'hérésie la prescription et la violence, on la combattait par les armes légitimes d'une discussion approfondie. La lettre à l'hérétique Florus, que nous a conservée Eusèbe, et qui contient le précieux fragment sur Polycarpe, est écrite au même point de vue que le livre contre les hérésies[2].

Si le grand évêque de Lyon se montra un zélé défenseur de l'épiscopat et de la tradition, il n'admit point la primauté de l'un des évêques sur les autres, ni l'unité mécanique et fausse constituée par des décrets émanés de Rome. Dans la polémique soulevée sur la célébration de la Pâque, il soutint contre l'évêque Victor les droits de la liberté chrétienne. Tout en approu-

[1] « Hæc precamur de illis, utilius eos diligentes, quam ipsi semet ipsos putant diligeri. Manum porrigere eis non tædebit nos. » (Irénée, *Contr. Hæres.*, III, 46.)
[2] Eusèbe, *H. E.*, V, 20.

vant la pratique de l'Occident, il s'opposa énergiquement à l'excommunication lancée par l'évêque de Rome contre les évêques d'Asie Mineure, et il donna a son opinion le poids d'une décision synodale arrêtée à Lyon dans une réunion des évêques de la Gaule[1]. Il semble que cette démarche d'Irénée ait eu tout le succès désirable, car, au siècle suivant, Firmilianus affirmait que la paix avait été conservée dans l'Eglise de Rome jusqu'à l'épiscopat d'Etienne[2]. Cette assertion prouve que les troubles, au temps de Victor, avaient été promptement apaisés.

D'après Grégoire de Tours, Irénée aurait subi le martyre sous Sévère, vers l'an 197[3]. Il laissait une mémoire respectée entre toutes, et son influence devait grandir après sa mort, pour le bien de l'Eglise, à plus d'un égard, mais aussi au détriment de sa liberté, car il avait posé des principes qui, dans leurs dernières conséquences, devaient fortifier cette même hiérarchie dont il avait combattu les prétentions naissantes a Rome.

[1] Voir la lettre d'Irénée (Eusèbe, *H. E.*, V, 24).

[2] Voir dans les lettres de Cyprien, ép. LXXV. — Saint Jérôme (*De viris illustr.*, c. XXXV) cite d'autres écrits d'Irénée : 1° *Contra gentes* volumen breve ; 2° *De disciplina*, aliud ; 3° *Ad Marcianum fratrem*, *de apostolica prædicatione* ; 4° librum *variorum tractatuum* ; 5° Ad Blastum, *De schismate* ; 6° *De ogdoade*. Nous avons déjà cité le fameux fragment de Pfaff.

[3] *Hist. Franc.*, t. Ier, p. 27.

CHAPITRE V.

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE, DU COMMENCEMENT DU TROISIÈME SIÈCLE A CONSTANTIN.

---

§ I. — *Les princes syriens* (193-235).

A la suite du meurtre de Commode, l'empire fut ébranlé par des commotions profondes qui parurent de l'anarchie, même à cette époque de désorganisation sociale où il semblait tout naturel que la succession au trône fût réglée par de sanglantes catastrophes. La pourpre impériale, honorée quelques jours par le vertueux Pertinax, est vendue à l'encan par la soldatesque et achetée par Didius Julianus, qui n'eut plus aucun droit à la garder une fois qu'il eut payé la dernière pièce d'or du prix convenu et que les prétoriens n'eurent plus à ménager en lui un débiteur solvable. Tandis qu'Albinus est proclamé par la légion de Bretagne et Niger par celle de Syrie, Septime Sévère, à la tête de l'armée d'Illyrie, s'avance sur Rome, venge la mort de Pertinax sur les prétoriens, et après s'être successivement attaqué à ses deux compétiteurs, réunit tout l'empire sous ses lois (197). A la faveur des troubles suscités par cette guerre de succession, les ennemis de

l'Eglise trouvèrent plus d'une occasion de diriger contre elle les passions déchaînées du peuple, qui n'étaient plus contenues par le frein d'un gouvernement régulier. Clément d'Alexandrie nous apprend que l'on voyait tous les jours couler à flots le sang innocent des chrétiens, et qu'ils étaient brûlés, mis en croix et décapités [1]. L'écrit de Tertullien, adressé aux martyrs, remonte à ces temps orageux où la persécution, sans être décrétée d'en haut, renaissait incessamment sur tous les points sous la pression du fanatisme populaire. Il était destiné à relever le courage des chrétiens et à faire pénétrer les plus vifs rayons de l'espérance dans les sombres cachots où ils étaient jetés en foule. « O vous, bienheureux captifs, leur disait-il, ne contristez pas l'Esprit-Saint qui est entré avec vous dans la prison. En effet, s'il n'y était entré avec vous, vous n'y seriez pas vous-mêmes aujourd'hui. La prison est la maison du diable dans laquelle il loge sa famille. Vous n'y êtes entrés qu'afin de le fouler aux pieds dans sa propre demeure comme vous l'avez foulé sur le seuil.... Ne lui permettez pas de dire : « Ils sont chez moi; je les « tenterai par de basses animosités; je les provoquerai « aux défections et aux dissensions. » Votre paix est

[1] Ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγαὶ ἑκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι παροπτωμένων, ἀνασκινδαλευομένων, τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων (Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, II, XX, 125.) — Néander (*Antignosticus*, p. 17) établit très bien la date des premiers livres des *Stromates*, car Clément ne conduit la chronologie de l'histoire romaine que jusqu'à la fin du règne de Commode (*Stromates*, I, 21; II, 139), ce qui fait supposer que Septime Sévère n'était pas encore monté sur le trône.

guerre mortelle pour lui[1]. » Etablissant une vive comparaison entre le monde d'où les confesseurs sont sortis et le cachot où ils sont entrés, Tertullien leur montre qu'à vrai dire la pire des prisons est ce monde maudit. « Plus profondes sont ses ténèbres, plus lourdes les chaînes dont il lie l'âme immortelle. Il compte plus d'accusés que la prison la plus encombrée : ne tient-il pas enfermé le genre humain tout entier, qui est cité, non à la barre d'un proconsul, mais au tribunal de Dieu[2]? » « Votre cachot est obscur, ajoute-t-il, mais vous êtes sa lumière! Vous êtes enchaînés, mais vous êtes les affranchis de Dieu. Vous êtes assignés devant un juge, mais vous jugerez vos juges[3]. La prison, semblable à un asile sacré, dérobe au captif le spectacle du mal. C'est là qu'il se prépare pour le jour de la lutte sanglante. Ce n'est pas d'un lit de repos qu'on s'élance au combat[4]. Si l'athlète se plie aux plus rudes exercices, comment l'athlète chrétien se plaindrait-il de ceux auxquels il est soumis, lui qui, introduit dans l'arène par Jésus-Christ, a été oint de l'huile céleste du Saint-Esprit; il a Dieu pour juge et il aura l'éternité pour couronne. Le courage se trempe dans les durs traitements et se fond dans la mollesse[5]. Eh quoi! le chrétien hésiterait quand la gloire mondaine a fait tant de héros qui ont su braver

[1] « Pax vestra bellum est illi. » (Tertull., *Ad martyr.*, c. I.)
[2] « Plures reos continet, scilicet universum hominum genus, judicia denique non proconsulis sed Dei sustinet. » (*Id.*, c. II.)
[3] « Habet tenebras sed lumen estis ipsi, habet vincula sed vos soluti Deo estis. Judex expectatur, sed vos estis de judicibus ipsis judicaturi. » (*Id.*)
[4] « Nec de cubiculo ad aciem procedit. » (*Id.*, c. III.)
[5] « Virtus duritia extruitur, mollitia vero destruitur. » (*Id.*, c. III.)

la mort, et quand cette mort, toujours si prochaine, menace à chaque instant de nous emporter par les plus vulgaires accidents. »

Ces mâles exhortations étaient bien faites pour fortifier les prisonniers, et leur communiquer, avec la fermeté qui roidit l'âme contre la souffrance, l'enthousiasme qui l'exalte et transfigure jusqu'au plus affreux supplice. Elles allaient devenir plus nécessaires encore dans une persécution plus générale et plus cruelle. Le nouvel empereur fut d'abord bien disposé pour l'Eglise. Il paraît qu'il avait été guéri d'une grave maladie par un chrétien nommé Proculus, qui, selon l'usage de l'ancienne Eglise, avait pratiqué sur lui l'onction d'huile, accompagnée de prières [1]. Il l'avait gardé dans son palais jusqu'à sa mort, et c'est peut-être à son instigation qu'il avait donné une nourrice chrétienne à son fils Caracalla. De trop graves préoccupations l'absorbaient au commencement de son règne pour qu'il se mît à persécuter l'Eglise, qui ne lui donnait d'ailleurs aucune inquiétude, car les chrétiens s'étaient fait remarquer, dans ces temps de troubles, par leur soumission aux lois et leur abstention de toute faction. Poussant l'énergie jusqu'à la dureté, despote plutôt que tyran, mais décidé à briser toute résistance, unissant l'étroitesse de l'esprit à l'opiniâtreté invincible des résolutions, Sévère, par ses qualités comme par ses défauts, pouvait d'un jour à l'autre devenir un persécuteur redoutable; il avait beaucoup de tendance à la

[1] Tertull., *Ad Scapul.*, c. IV.

superstition, et sa bienveillance momentanée pour le christianisme tenait sans doute à ce qu'il y avait vu un art magique perfectionné opérant d'étonnantes guérisons par des sortiléges nouveaux. Il était facile de diriger en sens inverse des sentiments si peu en harmonie avec la religion nouvelle, et qui devaient trouver une ample pâture dans le paganisme du temps. C'est à la suite d'un voyage en Asie Mineure et en Orient qu'un changement de dispositions se fit remarquer chez l'empereur. On l'attribue en partie au fanatisme violent de la secte montaniste, qui avait pris une grande extension en Syrie, et qui, à force d'annoncer la destruction prochaine de l'empire et du monde, donnait à penser qu'elle saurait s'employer activement à l'accomplissement de cette sinistre prophétie. Il est plus rationnel d'attribuer, avant tout, le retour de la persécution à l'impression produite sur Sévère par ses voyages dans cet Orient où toutes les superstitions d'alors prenaient naissance et se retrempaient. Ce n'est pas impunément qu'il entra en contact avec les prêtres de ces anciens cultes, qui réussissaient plutôt par ce qu'ils cachaient que par ce qu'ils montraient, et dont la profonde obscurité laissait espérer la satisfaction de toutes les aspirations de l'âme. L'Egypte était toujours la terre de la magie et du mystère; elle était devenue pour le monde ce qu'Eleusis était autrefois pour la Grèce. Le culte d'Isis et d'Osiris, surtout celui de Sérapis, qui, comme le culte de Cérès et de Proserpine, semblait éclairer le sombre royaume de la mort et faciliter le passage de cette vie à l'autre, recrutaient d'innombrables adhérents,

parmi lesquels on vit se ranger l'empereur Sévère[1]. Les prêtres ne manquèrent pas d'user de leur influence sur leur puissant initié pour exciter son inimitié contre une religion dont les progrès les inquiétaient, et qui, aux lueurs fallacieuses et indécises dont ils éclairaient la tombe, opposait les sereines clartés d'une sûre espérance. Il est possible qu'une circonstance particulière soit venue aggraver encore la situation des chrétiens. On célébra en Afrique, avec une grande pompe, les jeux publics en l'honneur du triomphe de l'empereur sur ses rivaux, et pour la première fois, les jeux Pythiques eurent lieu à Carthage. Quelques auteurs pensent qu'à cette occasion, Tertullien écrivit son traité *Sur les spectacles*, dans lequel il démontre, avec sa véhémence ordinaire, que le devoir d'un disciple du Christ est de s'abstenir de ces plaisirs cruels, souvent infâmes et toujours entachés d'idolâtrie, que proscrit sinon la lettre, au moins l'esprit de l'Ecriture. Cet écrit, qui remonte en tout cas à cette époque, prouve que les chrétiens les plus sérieux se faisaient scrupule d'assister aux jeux du cirque. Leur abstention, irritante pour leurs compatriotes qui y voyaient une condamnation détournée, pouvait facilement être présentée sous une fausse couleur à l'empereur ou à ses proconsuls, surtout lorsque ces fêtes publiques avaient un caractère politique[2].

Ces diverses circonstances expliquent suffisamment la recrudescence de la persécution. Sévère, à son pas-

[1] Milmann, I, 35.
[2] Munter, *Primordia eccles. Afric.*, p. 198.

sage en Asie Mineure vers l'an 203, avait rendu un décret par lequel, en condamnant la propagation de doctrines nouvelles et le passage d'une religion à l'autre, il frappait directement une religion qui vivait du prosélytisme[1]. Le décret de Trajan, qui proscrivait jusqu'à son nom et la mettait hors la loi, semblait rendre inutiles de nouvelles mesures pénales. Cependant ces mesures contribuaient toujours à aggraver la persécution en désignant aux juges de nouveaux chefs d'accusation. Trajan n'avait voulu frapper le christianisme que dans ses manifestations irrécusables. Septime Sévère l'atteignait dans son mode de propagation, dans son activité missionnaire, et il mettait les magistrats sur la voie d'enquêtes minutieuses pleines de périls pour l'Eglise. Il paraît qu'au début, quelques proconsuls montrèrent un esprit tolérant et s'attachèrent à sauver des accusés qu'ils savaient innocents, tantôt en les frappant d'une peine légère, tantôt en les condamnant pour un délit qui n'entraînait pas la mort[2]. A la faveur de ces dispositions favorables, de nombreux chrétiens essayèrent divers moyens pour échapper aux condamnations qui les menaçaient. Quelques-uns se rachetèrent en payant une somme d'argent soit au délateur qui allait les dénoncer, soit au soldat qui mettait la main sur eux, soit à quelque juge inique et intéressé comme on en trouvait un trop grand nombre dans les tribunaux païens[3].

[1] « In itinere Palæstinis Judæos fieri sub grave pœna vetuit. Idem etiam de christianis sanxit. » (Spartianus, c. XVII.)

[2] C'est ce qu'on peut inférer du chapitre IV de la *Lettre à Scapula.*

[3] « Pacisceris cum delatore vel milite, vel furunculo aliquo præside. » (Tertull., *De fuga in persecutione,* c. XII.)

Tertullien s'élevait avec une juste indignation contre de telles menées dans son traité *Sur la fuite dans la persécution*, écrit à cette époque et déjà fortement empreint des exagérations du montanisme. « Racheter, disait-il, avec quelques pièces d'or un homme qui a été racheté par le Christ au prix de son sang, est-il rien de plus indigne de Dieu et de son œuvre, de ce Dieu qui n'a pas épargné son Fils pour toi? Le soleil a pâli devant l'éclat de notre rédemption; notre émancipation a été conquise sur l'enfer et stipulée dans les cieux; les portes éternelles se sont soulevées pour laisser passer le Roi de gloire, le Seigneur de toute vertu, qui avait conquis l'homme pour le ciel sur la terre, que dis-je, sur l'enfer. Quel est l'insensé qui lutte contre lui, qui déprécie et souille ce qu'il a si chèrement payé du sang le plus précieux? Fuis, plutôt que de te mettre à vil prix en estimant si bas l'homme que le Christ a estimé si haut. Eh quoi! un chrétien serait sauvé par l'argent? son or lui servirait à ne pas souffrir? Ne serait-ce pas être riche contre son Dieu, tandis que Jésus-Christ a été prodigue de son sang pour lui [1]! » Ce marché honteux est une vraie simonie, et si l'on invoque pour l'excuser le devoir de payer l'impôt à César, Tertullien répond par cette sublime parole : « Si je dois le tribut à César, ne dois-je pas à Dieu mon sang en échange de celui que son Fils a répandu pour moi [2]? »

[1] « Adversus Deum erit dives; at enim Christus sanguine fuit dives pro illo. » (Tertull., *De fuga in persecutione*, c. XII.)

[2] « Quid autem Deo debeo, sicut denarium Cæsari, nisi sanguinem, quem pro me filius fudit ipsius? » (*Id.*)

L'auteur était moins fondé à blâmer les chrétiens, et même les évêques, qui se dérobaient en grand nombre par la fuite à la persécution; souvent, dans un humble sentiment de leur faiblesse, ils le faisaient parce qu'ils craignaient d'apostasier. Ils invoquaient avec raison les commandements et l'exemple de Jésus-Christ, qui s'était en effet plusieurs fois retiré devant ses ennemis en disant que son heure n'était pas venue. L'ardent polémiste, en leur opposant les maximes d'un courage exalté et imprudent, se plaçait au point de vue du fanatisme sectaire et non à celui de la sagesse chrétienne qui se borne à conseiller l'héroïsme simple et non l'héroïsme extravagant. Lorsque Tertullien invoque à l'appui de sa thèse les bénédictions que l'Eglise retire de la persécution, dans sa foi ranimée, dans son zèle retrempé et sa piété augmentée[1], il prouve trop, car pour être logique, en partant d'un tel principe, il faudrait aller jusqu'à dire que le chrétien ne doit employer aucun moyen de guérison dans la maladie, qui est une épreuve salutaire. Prétendre que fuir l'apostasie c'est avoir déjà apostasié, est une exagération sans excuse. Tertullien revient au bon sens chrétien lorsqu'il déclare ne pouvoir admettre que les membres de l'Eglise interrompent un seul instant leur culte à cause de la persécution. « Si tu ne peux réunir le troupeau le jour, dit-il, tu as la nuit; Jésus-Christ te sera une brillante lumière pour la dissiper. Si tu ne peux rassembler

[1] Tertull., *De fuga in persecutione*, c. I.

les frères, trois chrétiens réunis seront pour toi une Eglise [1]. »

C'est au début de la persécution de Sévère que se passa le fait assez étrange qui motiva un nouveau traité de Tertullien marqué de la même exagération. Un soldat chrétien avait refusé la couronne de laurier que les légionnaires portaient devant l'empereur en signe de joie quand ils recevaient quelque don nouveau de sa munificence. Les opinions furent partagées dans l'Eglise sur cet acte ; il fut défendu par l'illustre Africain avec une passion qui allait jusqu'à l'emportement. Sarcastique et amer pour ces croyants timides qui sont des lions aux jours de paix et des cerfs aux jours de luttes [2], Tertullien écarte avec mépris leurs objections. La tradition de l'Eglise, sinon l'Ecriture, est opposée à une coutume essentiellement païenne [3]. La nature, qui est aussi un livre divin, a fait les fleurs pour briller dans les champs et parfumer l'air et non pour se faner dans une couronne artistement tressée. Aucun prophète, aucun saint n'a porté de couronne, et celle du Christ fut d'épines [4]. D'ailleurs ces couronnes militaires représentent le deuil des épouses et les larmes des mères, et le chrétien ne doit pas oublier qu'il a des frères parmi les païens. De ces considérations, Tertullien conclut en montaniste conséquent à l'incompatibilité de la piété avec le service militaire. Il résume

[1] « Si colligere interdiu non potes, habes noctem. Sit tibi et in tribus Ecclesia. » (Tertull., *De fuga in persecutione*, c. XIV.)

[2] « In pace leones, in prælio cervos. (Tertull., *De corona milit.*, c. I.)

[3] *Id.*, c. III.

[4] *Id.*, c. IV.

sa pensée dans cette fière parole, admirable toutes les fois qu'elle est appliquée avec discernement : « La foi n'admet pas l'allégation de la nécessité [1]. »

Tout en faisant la part de ce qu'il y avait d'outré dans la sévérité de Tertullien, on ne peut méconnaître qu'il n'y eût au commencement de cette persécution un certain relâchement du courage chrétien. L'Eglise se montrait plus préoccupée qu'autrefois d'échapper au péril; elle était plus prudente. Cette disposition, légitime pourvu qu'elle se concilie avec un inflexible attachement au devoir, demandait à être surveillée, d'autant plus que les chrétiens trouvaient à côté d'eux de dangereux sophistes qui offraient à la lâcheté tous les subterfuges d'une exégèse subtile et déloyale. Les gnostiques, ces superbes contempteurs de la simplicité chrétienne, prétendaient représenter la vérité partout, excepté dans les cirques et dans les bûchers, et ils avaient dirigé leur polémique contre le martyre. Ces hommes spirituels, si dégagés de la chair, ne voulaient pas exposer aux tortures et aux flammes ce corps dédaigné. Mais il ne leur plaisait pas que d'autres cueillissent des palmes dont le prix les effrayait. Leur langage habile, tout tissé de textes sacrés, pouvait ébranler la constance des chrétiens, ou du moins contribuer à corrompre ou à relâcher ce qu'on peut appeler l'esprit public de l'Eglise, qui est la plus puissante inspiration du dévouement individuel. Tertullien crut de son devoir de démasquer ces misérables sophismes dans son

[1] « Non admittit status fidei allegationem necessitatis. » (Tertull., *De corona milit.*, c. XI.)

traité *Contre les gnostiques scorpions.* On voit, par l'outrageante appellation qu il lançait aux hérétiques, dans le titre même de son écrit, dans quel esprit amer il les combattait; il ne se trompait pas en pensant que ces sophismes n'étaient pas sans péril pour les chrétiens d'alors. S'il a le tort, dans ce traité, d'exagérer la valeur du martyre au détriment de la grande doctrine du salut gratuit[1], nous n'en devons pas moins approuver l'idée générale; il établit avec son habileté ordinaire que rien n'est plus conforme à la volonté de Dieu que de souffrir pour la vérité. Les paroles divines qui proclamaient bienheureuse cette noble souffrance, sont aussi bien applicables à tous les temps que la promesse du Saint-Esprit qui les accompagne[2]. L'interdiction formelle de l'idolâtrie rend le martyre inévitable, et il ne faut pas s'en plaindre, car il est un remède héroïque contre le mal. Mourir pour l'Evangile, c'est tomber entre les mains de Dieu, mais y tomber pour son plus grand bonheur[3]. Les annales de la religion sur la terre ne sont qu'un long martyrologe. Dès son apparition, elle a rencontré la haine[4]. On suit ses pas dans le monde aux traces sanglantes qu'elle laisse après elle; cela est vrai depuis Abel jusqu'à saint Paul, qui a payé une seconde fois de son sang son droit de bourgeoisie à Rome. Cela est surtout vrai du Maître divin, et Tertullien montre, avec une éloquence émue,

[1] Tertull., *Contra gnosticos scorpiac.*, c. VI.
[2] *Id.*, c. II.
[3] « Incedisti in manus Dei, sed feliciter incedisti. » (*Id.*, c. VI.)
[4] « Statim ut coli Deus cœpit, invidiam religio sortitur. » (*Id.*, c. VIII.)

que sa croix est un legs sacré pour tous les siens[1]. Après avoir écarté l'idée absurde des gnostiques que la confession du nom du Sauveur doit avoir lieu dans un autre monde supérieur au nôtre, il réfute l'objection plus spécieuse qu'ils tiraient de la soumission due aux autorités civiles. Il rappelle que nous ne devons obéissance au souverain qu'aussi longtemps qu'il demeure dans son domaine propre et ne réclame pas des honneurs divins[2]. « Supposons un moment, dit Tertullien en finissant, que les lettres des apôtres ont perdu leur sens naturel : la vérité ne ressort-elle pas clairement de leurs souffrances? Parcourons seulement les Actes des apôtres. Je n'y vois que prisons et liens, flagellations et lapidations, glaives tirés, soulèvement des Juifs ou émeutes païennes. Ce livre est comme écrit avec le sang des apôtres[3], et s'il le faut, les annales de l'empire crieront d'elles-mêmes comme les pierres de Jérusalem en confirmation du témoignage de l'Ecriture sainte. En lisant ces récits, j'apprends à souffrir. » L'auteur tire un grand parti de la réponse énergique de saint Paul aux chrétiens de Césarée, qui, effrayés pour lui de la prédiction d'Agabus, voulaient, dans l'entraînement d'une tendre affection, le retenir et l'empêcher d'aller chercher des liens et peut-être la mort à Jérusalem. Tertullien en fait une foudroyante application à ceux qui donnent aux chrétiens de son temps de lâches conseils de défection. « Si Prodicus et Valentin, dit-il,

[1] Tertull., *Contra gnosticos scorpiac.*, c. X, XI.
[2] *Id.*, c. XIV.
[3] « Ipsorum sanguine scripta sunt. » (*Id.*, c. XV.)

s'étaient présentés à saint Paul pour lui suggérer que notre confession ne doit pas avoir lieu sur la terre devant les hommes parce que Dieu n'a pas soif du sang humain, ils auraient entendu le serviteur de Dieu leur dire ce que Jésus-Christ a dit au tentateur : « Retire-toi, « Satan, tu m'es en scandale[1]. »

Tandis qu'il plaidait la cause du martyre auprès de l'Eglise, Tertullien plaidait la cause de la tolérance auprès des autorités païennes dans un livre qui, malgré l'infériorité de la langue, rappelait, en le surpassant, ce que l'éloquence antique avait laissé de plus saisissant et de plus dramatique. On n'y trouvait pas sans doute cette vigueur concentrée, cette souplesse, cette harmonie d'un style parfait qui distingue Démosthènes ; on n'y trouvait pas davantage cette transparence éclatante de langage que les plus violentes passions politiques ne troublent pas chez Cicéron. Au point de vue de la forme, nous sommes en pleine décadence avec Tertullien, et la langue de son *Apologie* a tous les défauts du temps ; la phrase est brisée et sans harmonie ; elle abonde en antithèses souvent outrées. Et pourtant nous n'hésitons pas à placer au nombre des chefs-d'œuvre de l'esprit humain cette harangue incorrecte, tant elle est animée d'un souffle puissant. C'est le souffle de l'avenir, l'inspiration d'une foi ardente et sûre d'elle-même. Jamais la justice et la vérité opprimées n'ont parlé un langage plus ferme, plus élevé, plus enthousiaste. Jamais la supériorité morale ne s'est plus fièrement relevée

[1] Tertull., *Contra gnosticos scorpiac.*, c. XV.

devant la toute-puissance matérielle qui cherchait à l'écraser. Nous n'avons pas seulement ici une protestation passionnée, mais encore une démonstration lumineuse où la vigueur du raisonnement égale la vivacité et le coloris du style. Aussi, tandis que dans ses autres écrits Tertullien a trop souvent parlé au nom d'une secte et d'un parti, il a parlé pour l'Eglise entière dans son *Apologie*, et malgré les violentes attaques qu'il dirigea plus tard contre elle, elle n'a jamais oublié le service qu'il lui avait rendu en se constituant son avocat.

Ebauchée dans un premier écrit dédié *aux Nations*, dont les précieux fragments nous font saisir dans sa vive spontanéité le premier jet de la pensée de l'auteur, l'*Apologie* écarte toutes les accusations intentées contre la religion nouvelle, puis s'en empare et les jette à la face du paganisme, pour lequel elles cessent d'être des calomnies[1]. Nous renvoyons à la partie de ce livre consacrée à l'apologétique philosophique et théologique des premiers siècles, tout ce qui concerne l'exposition proprement dite du dogme et la polémique contre le polythéisme et la philosophie païenne. Nous ne cherchons dans l'*Apologie* que le plaidoyer et non la discussion théorique. Tertullien s'attaque d'abord à ce qu'on peut appeler le point de droit. Il relève sans ménagement l'étrange procédure suivie contre les chrétiens, l'abrogation pour eux seuls de toutes les formes protectrices de la justice, et l'iniquité d'une condam-

[1] On peut voir par le chapitre quatrième, où Tertullien parle d'une loi qui venait d'être abrogée par Sévère, que l'*Apologie* remonte au règne de cet empereur.

nation sommaire qui ne se fonde que sur la présomption d'un nom détesté. Bien loin de chercher la lumière, les juges mettent tous leurs soins à la fuir; « ils aiment mieux ne pas s'éclairer sur ce qu'ils haïssent d'avance[1]. Ils admettent sur notre compte des accusations sans preuves et ils ne veulent aucune enquête de peur de découvrir que ce qu'ils veulent croire est sans fondement. Que vient-on parler du respect dû aux lois en présence de lois iniques promulguées par les plus mauvais empereurs et invoquées par des hommes qui violent ouvertement les lois les plus anciennes et les plus respectables. Qu'avez-vous fait des lois qui réprimaient le luxe et l'ambition? Je vois aujourd'hui des repas de plus de cent mille sesterces, appelés pour cela centenaires. Je vois les métaux précieux prodigués pour des plats servis sur la table, je ne dirai pas des sénateurs et même des affranchis, mais d'hommes qui hier encore étaient esclaves. Je vois les théâtres se multiplier et être surchargés d'ornements. Je vois les mêmes vêtements couvrir les dames romaines et les courtisanes. Où est la piété et la vénération pour les ancêtres? Vous ne voudriez ni de leurs vêtements, ni de leur austérité, ni de leurs maximes, ni même de leur rude langage. Vous avez sans cesse à la bouche l'éloge du passé et votre vie se transforme de jour en jour[2]. Ce qui est plus grave, c'est que l'ancienne religion n'a pas été moins altérée que les anciennes mœurs, témoins toutes ces divinités

[1] « Malunt nescire quia jam oderunt. » (Tertull., *Apol.*, c. I.)
[2] « Laudatis semper antiquitatem et novo de die vivitis. » (*Id.*, c. VI.)

de l'Orient et de l'Egypte qui encombrent Rome. N'y voit-on pas Sérapis et Isis à côté de Jupiter? »

Abordant ensuite les accusations dirigées contre les chrétiens, Tertullien les réduit à cinq chefs. On les accuse d'abord de crimes infâmes, mais cette imputation ne repose que sur de vaines rumeurs, sur le vent, sur la renommée. Le défenseur de l'Eglise ne s'abaisse pas à présenter une justification détaillée de ces abominations. Il en appelle au simple sentiment humain. « Le chrétien, s'écrie-t-il, est aussi bien un homme que toi qui l'accuses[1]. » Il sied bien d'ailleurs à ceux qui pratiquent les infamies qu'ils nous reprochent de formuler de telles accusations. Les païens n'exposent-ils pas tous les jours leurs enfants? Leur culte n'est-il pas un culte de volupté et de sang[2]?

Sur le second chef d'accusation, celui d'abandonner les dieux de l'empire pour une divinité étrangère et nouvelle, Tertullien entre dans de longs développements. Après être remonté à l'origine du culte national et avoir montré que ces dieux prétendus n'étaient que des hommes et des hommes de la pire espèce ou pour mieux dire des démons, puisqu'ils ont tenu et tiennent encore une véritable école de crime, après avoir établi qu'ils sont au fond méprisés et bafoués par leurs adorateurs eux-mêmes qui ne se font point scrupule de les livrer aux moqueries des théâtres, il expose à grands traits la doctrine chrétienne et en fait ressortir

[1] « Homo est enim et christianus et quod et tu. » (Tertull., *Apol.*, c. XXVIII.)
[2] *Id.*, c. IX.

la beauté[1]. Nous avons déjà cité ailleurs la belle réponse de Tertullien à l'accusation de rébellion, le troisième point du réquisitoire des ennemis de l'Église. En traçant d'une main ferme la ligne de démarcation entre la société spirituelle et la société temporelle, il sauvegarde les droits de Dieu et ceux de l'empereur, et il peut sans servilité, au nom même du devoir religieux, montrer que le chrétien obéit scrupuleusement aux lois de l'empire, qu'il demeure étranger aux factions qui renaissent sans cesse d'elles-mêmes et qu'il ne se lasse pas d'invoquer son Dieu pour ses persécuteurs. « L'Église, qui n'est plus une secte infime, mais qui est répandue dans tout l'empire, connaît sa force; si elle n'en use pas, c'est qu'elle a appris à respecter dans la souveraineté temporelle une institution divine[2]. »

C'est vous, disait-on aux chrétiens, qui attirez sur l'empire les fléaux terribles, la famine, la guerre, la peste. Qu'on nous explique alors, répond Tertullien, pourquoi ces fléaux ne nous ont pas attendus? « La secte chrétienne n'existait pas encore quand une pluie de feu a dévoré la contrée qui avoisine Sodome et Gomorrhe. La terre exhale encore la fumée de cet incendie[3]. Personne à Rome n'adorait le vrai Dieu quand Annibal, auprès de Cannes, mesurait par boisseaux les anneaux des chevaliers romains tués par son armée. Tous vos dieux étaient adorés par tous les citoyens

[1] Tertull., *Apol.*, c. X à XXVIII.
[2] *Id.*, c. XXIX-XL.
[3] « Olet adhuc incendio terra. » (*Id.*, c. XL.)

quand les Gaulois s'emparèrent du Capitole[1]. Aucune calamité n'est arrivée aux villes qui n'ait frappé les temples aussi bien que les remparts; les dieux n'ont pu envoyer des désastres dont ils étaient eux-mêmes les victimes. Qu'on cesse donc d'assigner à ces fléaux une cause dérisoire. Les crimes de l'humanité sont assez nombreux et assez patents pour expliquer la sévérité des châtiments divins. Le genre humain a toujours démérité de la Divinité[2]. Si quelque fléau lui est épargné, cela est dû aux prières des chrétiens, car, tandis que les païens se livrent à mille vaines pratiques au sein même de la débauche; tandis que tout en encombrant les mauvais lieux, ils sacrifient à Jupiter et semblent attendre la pluie des voûtes de leurs temples, les chrétiens exténués de macérations, privés de toutes les joies de la vie, couverts du sac et de la cendre, fléchissent le ciel, et cependant, quand ils ont été exaucés, c'est pour Jupiter que brûle l'encens[3]. Si l'on demande pour quelle raison ces favoris de la Divinité participent aux maux si largement dispensés au monde, ils répondront que ces maux ne les touchent pas; car ils diront que rien ne leur importe dans ce siècle, si ce n'est d'en sortir le plus rapidement possible[4]. »

Ces considérations amènent Tertullien à réfuter la

[1] « Omnes dei vestri ab omnibus colebantur cum ipsum Capitolium Senones occupaverunt. » (Tertull., *Apol.*, c. XL.)

[2] « Semper humana gens male de Deo meruit. » (*Id.*, c. XL.)

[3] « Jejuniis aridi et omni continentia expressi in sacco et cinere volutantes Deum tangimus, Jupiter honoratur a vobis. » (*Id.*, c. XL.)

[4] « Nihil nostra refert in hoc ævo, nisi de eo quam celeriter excidere. » (*Id.*, c. XLI.)

dernière accusation intentée contre les chrétiens, celle de se placer en dehors de la vie commune et d'être des membres inutiles de la société. Il lui est facile de montrer que le chrétien demeure dans le monde, tout en se séparant du mal. Si l'on objecte que les revenus des autels diminuent, Tertullien répond que l'Eglise ne peut suffire à la fois à la mendicité des dieux et à celle des hommes; elle préfère faire part de ses biens à ceux dont les besoins sont manifestes. Que Jupiter tende la main sur le chemin et il recevra son obole! La charité chrétienne répand plus d'offrandes dans les rues que la dévotion païenne n'en apporte dans les temples[1]. Après tout, ce qui fait du tort à l'Etat ce n'est pas notre austérité, ce sont vos cruautés qui lui ravissent tant de milliers de citoyens.

Quelques pages sont consacrées à la réfutation des principales objections de la philosophie païenne. Elles se terminent par cette conclusion si sage : « Quand même nos dogmes seraient insensés, ils ne feraient de mal à personne, ils ressembleraient alors à tant d'idées vaines et folles qu'on ne frappe d'aucune peine, qu'on ne poursuit ni ne châtie, parce qu'elles sont innocentes. De telles erreurs doivent être punies par le ridicule et non par le glaive, le feu, les croix et les bêtes féroces[2]. » La péroraison de l'*Apologie* peut être appelée l'hymne triomphal du martyre. « Je ne suis chrétien, dit Tertul-

[1] « Cum interim plus nostra misericordia insumit vicatim quam vestra religio templatim. » (Tertull., *Apol.*, c. XLII.)

[2] « In ejusmodi errores, si utique, irrisu judicandum est, non gladiis et ignibus et crucibus et bestiis. » (*Id.*, c. XLIX.)

lien, que parce que je veux l'être. Vous ne me condamnez donc que parce que cela me plaît ainsi. Si donc vous ne pouvez user de votre pouvoir sur moi que dans la mesure où j'y consens, ce pouvoir dépend en définitive de ma volonté et non de la vôtre. Que la plèbe applaudisse à son aise à nos souffrances! ces souffrances sont notre triomphe, à nous qui aimons mieux la condamnation que l'abandon de Dieu. Nos ennemis devraient s'affliger au lieu de se réjouir, puisque nous avons obtenu ce que nous avons choisi [1]. Pourquoi vous plaignez-vous, nous dira-t-on, d'une persécution qui vous plaît? Vous devriez chérir ceux qui vous procurent ces souffrances convoitées! Nous voulons bien souffrir, répondons-nous, comme on se résigne à la guerre que personne n'aime pour elle-même et dont on accepte en cas de nécessité les alarmes et les périls. On n'en combat pas moins de toutes ses forces, et le vainqueur qui s'était plaint d'abord de l'obligation de combattre, se réjouit du combat à cause de la gloire et du butin qu'il y recueille. Notre champ de bataille à nous est le tribunal où nous combattons pour la vérité au péril de notre tête [2]. La victoire consiste à obtenir ce pourquoi on a combattu; notre victoire, c'est la gloire de plaire à Dieu, et notre butin, c'est la vie éternelle. Nous sommes mis à mort; qu'importe! la mort nous couronne [3]. Notre

[1] « Quum vero quod in me potes, nisi velim, non potes, jam meæ voluntatis est quod potes, non tuæ potestatis. » (Tertull., *Apol.*, c. XLIX.)

[2] « Prælium est nobis quod provocamur ad tribunalia, ut illæ sub discrimine capitis pro veritate certemus. » (*Id.*, c. L.)

[3] « Sed obducimur certe cum obtinuimus; ergo vincimus cum occidimur, denique evadimus cum obducimur. » (*Id.*, c. L.)

immolation, c'est notre triomphe, et l'ennemi qui nous frappe nous délivre. Permis à vous de nous appeler hommes de sarments et hommes de potences, parce que nous sommes attachés à un poteau et brûlés à un feu de sarments. Ce vêtement de flammes qui nous enveloppe, c'est notre pourpre triomphale; ainsi nous obtenons la palme, ainsi nous montons dans le char du triomphateur. Nous comprenons la rage de nos vaincus, et c'est pour cela qu'ils nous traitent d'hommes désespérés et perdus[1]. Et pourtant ce que vous bafouez en nous est à vos yeux une exaltation de courage quand l'amour de la gloire et de la renommée l'a inspiré. Mucius laisse brûler sa main de son plein gré au feu de l'autel : ô sublimité d'âme! Empédocle se jette dans les flammes de l'Etna : ô vigueur d'esprit! La fondatrice de Carthage livre au bûcher son second hyménée : ô glorieuse chasteté! Régulus, donnant sa vie en rançon, souffre mille supplices : ô homme héroïque, ô captif vainqueur! O gloire permise, parce qu'elle est humaine, gloire qui n'est pas le fait d'hommes perdus et désespérés, bien qu'elle pousse au mépris de la mort et des plus atroces souffrances; on tolère ces sacrifices parce qu'ils sont offerts pour la patrie, pour le sol natal, pour l'empire, pour l'amitié; s'il ne s'agissait que de Dieu, ce serait autre chose[2]. Pour ces héros vous fondez des statues, vous vouez leur mémoire à l'immortalité

[1] « Licet nunc sarmenticios et semaxios appelletis, hic est habitus victoriæ nostræ, hæc palmata vestis, tali curru triumphamus. » (Tertull., *Apol.*, c. L.)

[2] « Tantum pro patria, pro agro, pro imperio, pro amicitia pati permissum est, quantum pro Deo non licet. » (*Id.*)

par vos marbres et vos inscriptions, et vous leur procurez, autant que cela peut se faire par des monuments, une sorte de résurrection des morts. Mais s'il se présente un homme qui, pour obtenir la vraie résurrection, souffre pour Dieu, c'est un fou! Continuez, ô magistrats excellents, et d'autant meilleurs aux yeux du peuple, que vous lui immolerez plus de chrétiens. Crucifiez-nous, torturez-nous, condamnez-nous, écrasez-nous, votre iniquité est la preuve éclatante de notre innocence. Dieu permet que nous endurions de telles douleurs. En condamnant la femme chrétienne à la flétrissure plutôt qu'aux lions, vous reconnaissez que la tache de l'infamie est pire pour nous que tous les supplices [1]. A quoi sert, en définitive, tout le raffinement de votre cruauté, sinon à donner un attrait de plus à notre secte. Décimés par vous, nous devenons plus nombreux; le sang est la semence des chrétiens. Beaucoup de vos philosophes ont fait de belles exhortations au support courageux de la douleur et de la mort, comme Cicéron dans ses *Tusculanes*, Sénèque, Diogène, Pyrrhon et Callinicus dans leurs écrits. Leur éloquence n'a pas fait tant de disciples que la mort des chrétiens. Cette obstination que vous leur reprochez est l'enseignement le plus puissant [2]. Qui donc, en les voyant mourir, ne serait excité à rechercher ce qu'il y a au fond de leur doctrine? Qui, après cet examen, ne l'em-

[1] Il y a ici un jeu de mots intraduisible tiré des deux mots *leno* et *leo*.

[2] « Nec tamen tantos inveniunt verba discipulos quantos christiani factis docendo. Illa ipsa obstinatio quam exprobratis magistra est. » (Tertull., *Apol.*, c. L.)

brasserait pas? Qui, une fois rangé sous sa loi, ne brûlerait de souffrir? C'est pourquoi nous vous rendons grâce de vos sentences contre nous; car il s'établit une lutte entre la terre et le ciel. Condamnés par vous, nous sommes absous par Dieu[1]. »

La magistrature païenne n'était pas digne d'entendre un pareil langage. Tertullien le savait d'avance, et voilà pourquoi il en appelait à un tribunal où elle ne siégeait pas et qui cassait ses arrêts iniques dans les cieux, en attendant de frapper sur la terre les juges eux-mêmes et tout l'édifice social dont ils étaient les soutiens. Pour le moment, aucune justice n'était à attendre dans l'empire, et la persécution, encouragée par Sévère, allait sévir cruellement contre l'Eglise. C'est en Egypte qu'elle éclata d'abord. Les premiers coups furent portés sur la florissante Eglise d'Alexandrie[2]. Entourée d'ennemis puissants que sa prospérité irritait, elle attirait tous les regards sur elle par sa grande école d'apologistes récemment fondée. Les chrétiens furent dirigés de tous les points du pays sur la métropole de l'Egypte. On en amena même du fond des déserts pour subir le martyre. Léonide, le père d'Origène, fut mis à mort dans cette persécution. Une jeune femme, nommée Potumienne, d'une grande beauté, et qui avait résisté à toutes les séductions et à toutes les obsessions, se fit remarquer par sa ferme attitude devant les juges; elle ne céda ni aux menaces

[1] « Ut est æmulatio divinæ rei et humanæ, cum damnamur a vobis a Deo absolvimur. » (Tertull., *Apol.*, c. L.)

[2] Μάλιστα ἐπλήθυεν ἐπ' Ἀλεξανδρείας. (Eusebe, *H. E.*, VI, 1.)

des tortures, ni à la menace mille fois pire d'être livrée aux gladiateurs, sachant bien que si l'on pouvait flétrir son corps, on ne pouvait souiller son âme. Basilidès, l'un des soldats qui la conduisit au supplice, reçut une profonde impression de son tranquille courage au milieu des plus affreuses souffrances ; il la protégea même contre les insultes obscènes de la foule, au moment où on la jetait dans la poix brûlante. Peu de temps après, il vit en rêve la jeune vierge souriante et triomphante qui lui posait sur la tête une couronne en lui disant qu'elle avait prié pour lui[1]. Il comprit aussitôt à quel prix il gagnerait en réalité cette couronne promise. Il saisit la première occasion pour confesser sa foi devant ses compagnons d'armes en refusant de prononcer un serment païen. C'était se dévouer à la mort, et quelques jours après il avait rejoint Potumienne auprès de Jésus-Christ.

La persécution fut plus violente dans l'Afrique proconsulaire qu'à Alexandrie. Tout contribuait à la rendre particulièrement sanglante. L'Eglise chrétienne, dans l'espace de quelques années, avait acquis un développement extraordinaire dans ces contrées. Elle s'était assez accrue pour paraître un danger public, au moins une menace redoutable pour l'ancienne religion de l'empire. La population africaine avait gardé un fond de barbarie sous les dehors d'une civilisation avancée et corrompue. Violente et fanatique, elle éprouvait une ardente animosité contre les chrétiens. Ses passions,

[1] Νύκτωρ ἐπιστᾶσα στέφανον αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ περιθεῖσα εἴη, φαίη τε παρακεκληκέναι χάριν αὐτοῦ τὸν κύριον. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 5.)

chauffées au soleil d'Afrique, la rendaient insatiable dans la volupté, forcenée dans la haine. Elle était plus accessible qu'aucune autre nationalité aux basses superstitions, aux sortiléges de la magie et aux cultes infâmes et cruels de l'Orient, qui n'avaient jamais disparu du milieu d'elle et reprenaient vie de plus en plus. Nulle part la persécution ne revêtit davantage le caractère d'une émeute et d'un soulèvement populaire[1]. Le proconsul Saturnin en prit l'initiative avant même d'y avoir été poussé par le décret de Sévère[2]. Le premier martyr fut un pauvre esclave d'origine punique, nommé Nymphonius. Vers l'an 200, plusieurs chrétiens de la petite ville de Scillita furent amenés à Carthage pour comparaître devant le tribunal de Saturnin. On comptait plusieurs femmes dans leurs rangs. Speratus, qui portait la parole au nom de ses frères, sut par la droiture et l'élévation de son sentiment chrétien déjouer tous les artifices d'un interrogatoire captieux, réserver à la fois les droits de Dieu et ceux de l'empereur, et déployer ce mélange admirable de douceur et d'héroïsme qui caractérise les vrais martyrs. Speratus, invité par Saturnin à jurer par le génie de l'empereur, répondit qu'il ne savait ce que c'était que ce génie, que quant à lui il servait le Dieu du ciel, le Roi des rois, que personne ne peut voir, et qu'il l'invoquait pour son souverain, mais ne pouvait faire plus sans

[1] Voir, sur l'état de l'Afrique et sur les débuts de cette persécution, Munter, *Primordia ecclesiæ Africanæ*, p. 165-200.

[2] « Vigellius Saturninus qui primus hic gladium in nos egit. » (Tertull., *Ad Scapul.*, c. III.)

tomber dans l'idolâtrie. Il demeura inébranlable, ainsi que ses compagnons de captivité, et quand le proconsul lui offrit trois jours de réflexion, il s'écria que ni trois, ni trente jours ne les feraient changer. La décapitation fut prononcée et exécutée de suite[1]. Quelques années plus tard, alors que la persécution s'était généralisée, un groupe de martyrs se fit surtout remarquer. On y voyait plusieurs catéchumènes qui étaient dans la plus belle fleur de la jeunesse, et, entre autres, deux femmes faibles et délicates, dont l'une, Perpétua, fille d'un père païen et d'une mère chrétienne, portait dans ses bras un enfant nouveau-né, tandis que l'autre, nommée Félicitas, était à la veille de devenir mère. C'était grande pitié de voir la première allaiter son enfant dans un affreux cachot, et la seconde mettre au monde le sien sur une paille infecte. Perpétua était réservée à de plus grandes douleurs. Les horreurs de la captivité la laissaient sereine et joyeuse; nous avons peint ailleurs les visions sublimes qui en éclairaient les ténèbres. Un grand bonheur avait été réservé aux captifs; les diacres de l'Eglise avaient réussi à leur administrer le baptême, et se glissant à prix d'or dans leurs cachots, ils leur portaient la sainte communion. Les tortures elles-mêmes ne lassaient pas le courage de ces jeunes femmes. Les larmes et les supplications d'un père étaient plus difficiles à supporter, parce que devant la douleur d'un vieillard, il fallait lutter non plus contre les bas sentiments de la nature humaine, contre l'amour de

[1] Voir les *Acta martyrum* de Ruinart.

la vie et du repos, mais contre les plus nobles sentiments naturels. Plus grande qu'Antigone, la fille chrétienne qui, dans une autre circonstance, eût tout sacrifié à son père, savait, avec un cœur plus déchiré que son corps ne l'était par ses bourreaux, sacrifier l'affection humaine la plus sacrée à l'affection saintement jalouse qui n'admet ni hésitation ni partage. Nous avons déjà vu que ce fut la goutte la plus amère de son calice. Rien ne peut rendre la douleur qu'elle dut éprouver en voyant le vieillard se jeter à ses pieds, baiser ses mains, les arroser de ses pleurs et lui demander de lui rendre sa fille. « Je pleure, s'écriait-elle, sur les cheveux blancs de mon père ; je gémis de ce qu'il est le seul de ma famille à ne pas se réjouir de ma mort. Sache, disait-elle, que nous ne nous appartenons pas. Nous sommes sous le pouvoir de Dieu. » Quand, quelques jours plus tard aux fêtes de la proclamation du jeune César Géta, elle dut, avec les autres prisonniers, combattre contre les bêtes féroces devant tout un peuple furieux, elle souffrit moins sous leurs morsures qu'elle n'avait souffert des caresses paternelles. Sa compagne de captivité, la jeune Felicitas, avait révélé le secret de cet héroïsme quand elle avait répondu à ses geôliers qui lui représentaient que les douleurs de l'enfantement, aggravées par la prison, n'étaient rien, comparées à celles de son prochain supplice : « Maintenant c'est moi qui souffre, mais alors un autre souffrira pour moi, parce que je souffrirai pour lui. »

Septime Sévère laissa, en 211, l'empire à ses deux fils, Caracalla et Geta : c'était les exciter à une lutte

mortelle, dans laquelle l'un des deux devait nécessairement succomber; il s'agissait seulement de savoir lequel assassinerait l'autre le premier. Caracalla, qui n'avait pas reculé devant le parricide, puisqu'il avait été au moment de l'accomplir, ne devait pas hésiter devant le fratricide. Devenu par le crime le maître du monde, il s'abandonna sans frein à ses passions désordonnées. Ce fut encore un de ces fous tout-puissants qui avaient les trésors et les armées de l'empire à la disposition de leur démence. Revêtant tantôt le costume d'Achille, tantôt celui d'Alexandre, l'acteur impérial parcourait le monde pour donner des représentations qui coûtaient fort cher aux peuples, et qui devenaient fréquemment des drames sanglants, comme à Alexandrie, où, pour châtier quelques épigrammes, il fit massacrer le peuple désarmé. Ce fou méprisable et terrible, dont le poignard de Macrin, préfet des gardes, débarrassa le monde, consacra dans la législation romaine, par le fameux décret qui accordait le droit de cité à tous les hommes libres de l'empire, le grand progrès social amené par le mouvement des idées; il brisa ainsi pour toujours le cadre étroit des nationalités antiques [1]. L'Eglise retrouva quelque tranquillité sous son règne, soit que la nourrice chrétienne qui l'avait élevé l'eût favorablement disposé pour la religion nouvelle, soit que tout entier à ses folies il n'ait pas eu le loisir de s'occuper d'elle. On ne peut attribuer à Caracalla la persécution

[1] Voir le commentaire très neuf de cette importante mesure dans l'*Histoire de l'Eglise et de l'Empire au quatrième siècle,* de M. A. de Broglie, t. Ier, p. 31.

qui sévit en Afrique vers l'an 211, sous le proconsul Scapula, et qui provoqua la lettre éloquente de Tertullien à ce gouverneur, déjà mentionnée par nous comme la plus admirable revendication de la liberté de la religion; il y a eu là une simple continuation de celle qui avait été décrétée par Sévère. La *Lettre à Scapula* est un résumé concis, énergique de l'*Apologie;* elle formule avec plus de netteté et de vigueur les droits de la conscience et le défi jeté aux persécuteurs respire plus de fierté encore. « Quant à nous (c'est ainsi que débute la lettre), on ne nous voit ni pâlir, ni trembler devant les maux que nous infligent ceux qui ne nous connaissent pas. La condition première, pour quiconque s'enrôle dans cette secte, c'est de mettre sa vie en jeu dans ces combats; nous n'avons qu'un désir, obtenir ce que Dieu promet; nous n'avons qu'une crainte, celle des peines de l'autre vie. Toute votre barbarie ne nous fait pas retirer de la lutte; nous allons au-devant d'elle, plus heureux condamnés qu'absous. Aussi, si nous vous envoyons cet écrit, ce n'est pas que nous craignions pour nous; c'est bien plutôt pour vous, nos ennemis[1]; qu'ai-je dit! Vous êtes nos amis, car nous sommes tenus d'aimer nos ennemis et de prier pour nos persécuteurs, et c'est en ceci qu'éclate la magnanimité extraordinaire de notre religion, car tous les hommes aiment leurs amis, les chrétiens seuls aiment leurs ennemis. Pour nous, affligés de votre ignorance, pleins de pitié pour l'égarement humain, connaissant l'avenir et

[1] « Itaque hunc libellum, non nobis timentes misimus, sed vobis et omnibus inimicis nostris, nedum amicis. » (Tertull., *Ad Scapul.*, c. I.)

considérant tous les jours les signes précurseurs qui l'annoncent, nous croyons nécessaire de vous avertir par lettres de ce que vous refusez d'entendre en face[1].

Une réfutation rapide des accusations des païens donne un tour plus vif à l'argumentation victorieuse de l'*Apologie* et l'auteur revendique avec plus de netteté encore la liberté de religion. Après avoir montré que le chrétien n'est pas un sacrilége et ne ressemble pas aux misérables qui volent les dieux de l'empire dans leurs temples tout en se réclamant de leur nom, après avoir établi qu'il n'est pas davantage un factieux, puisqu'il invoque son Dieu pour l'empereur et qu'il offre pour lui au ciel l'encens de la prière, Tertullien passe de la défense à l'attaque, et il annonce aux persécuteurs que la colère du ciel les frappera bientôt, s'ils persévèrent. La stérilité du sol n'a-t-elle pas châtié la défense faite récemment aux chrétiens de visiter les sépultures de leurs martyrs? Les torrents de pluie de l'année précédente n'ont-ils pas menacé la terre d'un nouveau déluge? N'a-t-on pas vu la nuit des flammes errantes sur les murs de Carthage? Le tonnerre n'a-t-il pas grondé d'une manière épouvantable? Ce sont autant de signes avant-coureurs de la colère céleste[2]. Tous les persécuteurs ont été frappés par elle; Tertullien le prouve par des faits saisissants, et il conclut par cette vive apostrophe : « Quant à toi, Scapula, nous souhaitons que ta maladie

[1] « Qui ergo dolemus de ignorantia vestra et miseremur erroris humani et futura prospicimus et signa eorum quotidie intentari videmus, necesse est vel hoc modo erumpere ad proponenda vobis ea quæ palam non vultis audire. » (Tertull., *Ad Scapul.*, c. I.)

[2] « Omnia hæc signa sunt imminentis iræ Dei. » (*Id.*, c. III.)

actuelle ne soit qu'un avertissement. Souviens-toi qu'elle n'a commencé qu'après que tu as eu condamné aux bêtes Adrumeticus Mavilus... [1] » Les chrétiens innocents des crimes dont on les accuse meurent en réalité pour la justice, pour la pudeur, pour la loyauté, pour la vérité. On les brûle pour le Dieu vivant. Si on voulait les extirper tous, le deuil serait dans toutes les familles. « Epargne Carthage, s'écrie Tertullien, épargne toi toi-même. Pour nous, nous n'avons qu'un maître qui est Dieu. Il est au-dessus de toi; il ne peut se cacher comme tu ne peux lui faire aucun mal. Ceux que tu appelles tes maîtres sont des hommes et vont bientôt mourir, tandis que cette secte est immortelle, et tu ne fais que la mieux édifier en croyant l'immoler [2].

La sécurité relative dont avait joui l'Église sous Caracalla devait durer encore sous les deux règnes suivants. Macrin, le meurtrier de Caracalla, ne fit que passer sur le trône. Il fut châtié, non pas pour son crime, mais pour ses désirs de réforme, et après lui fut proclamé empereur (218) un jeune homme qui cachait dans un corps d'Apollon l'âme la plus souillée, la plus avide d'infamie : c'était Héliogabale, petit-neveu par sa mère de l'impératrice Julia Domna, femme de Septime Sévère. Il avait emprunté son nom au dieu syrien dont il était le grand prêtre et qui, comme toutes les principales divinités orientales, n'était autre que le soleil, le

[1] Tertull., *Ad Scapul.*, c. III.

[2] « Magistrum neminem habemus nisi Deum solum. Hic ante te est. Ceterum quos putas tibi magistros, homines sunt et ipsi morituri quandoque. Nec tamen deficiet hæc secta, quam tunc magis ædificari cum cædi videtur. » (*Id.*, c. V.)

dieu de la fécondité et de la vie sensuelle. Le règne d'Héliogabale fut une bacchanale effrénée en l'honneur de son impure idole. Rien ne révèle mieux l'effrayante désorganisation de l'époque que ce triomphe insolent des vieilles religions de l'Asie célébré à Rome même par un successeur d'Auguste. C'est une vengeance de l'Orient contre l'Occident qui l'a vaincu, vengeance ignoble qui ne sait que souiller ce qu'elle ne peut détruire. Héliogabale fit construire pour le dieu syrien un temple magnifique sur le mont Palatin; il y transporta en grande pompe le symbole infâme de son dieu, et toutes les anciennes divinités de l'empire durent lui faire cortége; Mars, Vesta, le Palladium, tout ce qui est sacré à Rome fut placé dans cet abominable sanctuaire [1]. Bientôt il cherche une épouse à son dieu dans son pays natal; il en trouve une digne de lui dans l'antique déesse de l'Asie et de Carthage, dans cette Astarté phénicienne que l'on honore par le meurtre et la prostitution, et les noces du soleil et de la lune sont célébrées avec magnificence d'un bout de l'empire à l'autre. On se représente facilement ce que devaient éprouver les quelques Romains imbus de l'esprit du passé qui assistaient à de tels spectacles et qui y figuraient peut-être. On put voir d'une manière frappante dans Héliogabale que les religions de la nature abandonnées à leur pente arrivent à détruire la nature elle-même. Les lois naturelles nous offrent comme un reflet du monde moral; elles révèlent l'idée de règle et d'obliga-

[1] « Studens omnia Romanis veneranda in illud transferre templum. » (Lamprid., *In Heliog.*, III.)

tion dans son application inférieure. Quand on a rejeté absolument l'idée morale, on ne veut de la règle nulle part, pas plus dans la nature que dans la conscience, on se plaît à enfreindre ses lois, on aime le désordre pour lui-même. De là une extravagance illimitée. De là le développement des passions contre nature, ce bouleversement universel et ces orgies sans nom qui caractérisent le règne d'Héliogabale. Ce jeune prêtre du soleil recouvert de vêtements de femme, entouré d'un sérail de jeunes garçons, se faisant servir des plats de langues de rossignol, n'aimant le plaisir qu'accompagné de l'infamie, était le représentant fidèle de la religion asiatique arrivée à ses dernières conséquences et à ses derniers excès. Sa prédilection pour tout ce qui venait de l'Orient et sa haine de l'Occident le prédisposaient favorablement pour le christianisme dont il ne savait qu'une chose, c'est qu'il avait été persécuté par la religion qu'il voulait détruire. Il paraît même qu'il avait rêvé de faire rentrer dans le culte du soleil tous les cultes de la terre et spécialement la religion des Juifs et des Samaritains et la secte chrétienne [1]. Il s'était imaginé que, rapprochées par leur berceau, ces religions étaient également rapprochées par leurs principes. S'il avait vécu plus longtemps, il eût bientôt compris son erreur, et l'Eglise chrétienne eût été infailliblement l'objet de ses fureurs insensées. Elle était digne d'être haïe d'un tel monstre [2].

[1] « Dicebat præterea Judæorum et Samaritanorum religiones et christianam devotionem illuc transferendam ut omnium culturarum secretum Heliogabale sacerdotium teneret. » (Lamprid., *In Heliog.*, III.)

[2] Voir sur le regne d'Héliogabale. Milmann, t. Ier, p. 361.

Son successeur fut cet Alexandre Sévère, qui parut un second Marc-Aurèle, avec moins de rigidité et d'orgueil. Cousin d'Héliogabale par sa mère Mammée, qui l'avait élevé pour toutes les vertus, le nouveau maître du monde ramena les beaux jours de l'empire. Le portrait que nous en a tracé son biographe dans les *Historiens augustes* est plein d'un charme triste. On sent que ses nobles aspirations se heurtent contre d'insurmontables obstacles. La rénovation de l'empire est devenue impossible, et la puissance impériale, si terrible pour le mal, est nulle pour le bien. Relever le sénat n'était pas l'affaire d'un décret, il aurait fallu le guérir de sa bassesse invétérée; en essayant de restaurer la discipline dans l'armée, un empereur exposait sa vie et se vouait même à une mort certaine, comme le démontra la fin prématurée d'Alexandre Sévère. La restauration religieuse était encore plus impraticable que la restauration politique. Il ne fallait pas songer à remplacer les ignobles superstitions populaires par une religion plus élevée mais impuissante, telle qu'était celle des esprits distingués du temps, qui réunissait dans un éclectisme plein de largeur les meilleurs éléments des divers cultes du passé. Alexandre Sévère dut se borner à ouvrir une petite chapelle particulière aux objets de sa vénération, tandis que les dieux les plus difformes d'Egypte ou d'Asie avaient des temples somptueux à Rome. On sait qu'il avait élevé dans son palais des statues à Orphée et à Abraham, à Apollonius de Tyane et à Jésus-Christ[1], auquel même il fut tenté de

[1] « Matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes, sed opti-

consacrer un temple[1]; il rendait ainsi hommage aux tendances qui se partageaient alors l'influence. Il honorait à la fois l'antique révélation judaïque et les anciens mystères de la Grèce, qu'on se plaisait à idéaliser dans la personne d'Orphée; il mettait sur le même rang la magie mystique d'un ascète oriental et le christianisme; mais ce mélange bizarre montrait que l'empereur n'avait rien compris à la religion nouvelle. S'il avait été frappé par quelques belles maximes de la morale évangélique semblables à celle-ci : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fît, » et s'il avait fait inscrire ces mots en lettres d'or dans son palais, il n'avait pas pour cela pénétré le fond de la doctrine nouvelle. Il en était resté à ce paganisme syncrétique qui trouvait sa vraie formule dans le néo-platonisme. Tandis qu'Héliogabale avait mis sur le trône du monde l'esprit corrompu et cruel de Babylone et d'Ephèse, Alexandre Sévère y avait placé l'esprit alexandrin avec sa théosophie mystique, son universalisme illimité, mais aussi avec sa subtilité et son impuissance. Néanmoins cet universalisme même fut favorable à l'Eglise; elle trouva dans Alexandre Sévère un protecteur plein d'équité. Sa mère Mammée avait eu des entretiens avec Origène. Il écarta en faveur des chrétiens la réclamation de certains cabaretiers de Rome qui voulaient leur enlever sans aucun droit une maison spacieuse où ils avaient

mos, electos et animas sanctiores, in queis et Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orphæum, rem divinam faciebat. » (Lamprid., c. XLIII.)

[1] « Christo templum facere voluit. » (*Id.*, c. XLIII.)

commencé à célébrer leur culte; ce qui était déjà une preuve éclatante de la tolérance dont ils jouissaient. L'empereur déclara qu'il valait mieux qu'un dieu, quel qu'il pût être, fût adoré dans cet édifice que s'il était donné à des cabaretiers[1]. Il admettait ainsi l'existence de l'Eglise[2]. Il admirait tellement sa constitution, qu'il voulait introduire dans l'administration de l'empire le mode d'élection usité par elle pour la désignation de ses pasteurs. « Il avait l'intention, dit Lampride, de donner des gouverneurs, des magistrats ou des procurateurs aux provinces, et afin de ne faire que des choix raisonnables, il proposait leurs noms, provoquant les accusations qui eussent pu être prouvées, et menaçant de mort les calomniateurs. Il disait qu'il serait très grave de voir les Juifs et les chrétiens agir ainsi pour l'élection de leurs prêtres, tandis qu'aucune forme semblable ne serait observée pour les gouverneurs des provinces auxquels sont confiés les biens et la vie des hommes[3]. » Mais ni cette admiration, ni cette tolérance pour la religion nouvelle ne conféraient à celle-ci le droit de cité et ne rendaient sa position légale dans l'empire. Le décret de Trajan, bien loin d'être abrogé, était maintenu, et le jurisconsulte Ulpien le recueillait avec soin dans son livre *Sur les Devoirs d'un proconsul*[4].

[1] « Rescripsit melius esse, ut quomodocunque illic Deus colatur, quam popinariis dedatur. » (Lamprid., c. XLVII.)

[2] Christianos esse passus est. » (*Id.*)

[3] « Dicebat grave esse cum id christiani et Judæi facerent in prædicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunæ hominum committerentur et capita. » (Lamprid., c. XLIX.)

[4] Lactance, *Institut.*, V, 11. — Néander, *K. G.*, I, 126.

Sous le règne des princes syriens l'Eglise fut surtout agitée par les querelles montanistes, qui, en Italie et en Afrique, la troublèrent profondément. Nous verrons que ce fut aussi alors que le système hiérarchique se consolida à Rome, mais non sans provoquer des luttes ardentes dont l'écrit d'Hippolyte *sur les hérésies*, récemment découvert et faussement attribué à Origène, nous a conservé un souvenir vivant et ému jusqu'à la passion. La tendance gnostique n'a plus à sa tête des hommes comme Valentin et Marcion. Théodotus et Cléomène la représentent à Rome, et trouvent un appui momentané auprès de quelques hauts dignitaires de l'Eglise.

§ II. *L'Eglise et l'empire depuis Maximin le Thrace jusqu'à Dioclétien.*

Maximin le Thrace (235-238), le meurtrier et le successeur d'Alexandre Sévère, était conduit tout naturellement à poursuivre de sa haine les protégés de son prédécesseur. C'était un géant prédisposé à toutes les violences par sa nature physique et sa rudesse indomptée. Il commença par condamner à mort plusieurs chrétiens qui avaient fait partie de la maison d'Alexandre. La persécution porta surtout sur les évêques, parce que le nouvel empereur voyait en eux les chefs d'une faction ennemie rattachée par la reconnaissance à la personne de sa victime[1]. Du reste, elle n'eut pas

[1] Ὃς δὴ κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα, διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους, ἀναιρεῖσθαι προστάττει. (Euseb. *H. E.*, VI, 28.)

une violence extraordinaire; elle fut locale, et laissa par conséquent aux chrétiens la possibilité de la fuite[1]. Des circonstances particulières la rendirent plus cruelle dans le Pont et la Cappadoce. D'épouvantables tremblements de terre qui firent même disparaître des villes entières ranimèrent la fureur d'un peuple fanatique, toujours disposé à imputer les fléaux à la religion nouvelle[2]. « Nous avons vu, dit Origène dans ses *Commentaires sur Matthieu*, écrits peu de temps après ces événements, qu'à la suite de quelques tremblements de terre qui avaient fait de grands ravages, les impies en attribuèrent la cause aux chrétiens et provoquèrent la persécution contre les Eglises. Les hommes qui paraissaient sages s'unissaient à eux pour répéter cette accusation en public[3]. » C'est à cette époque que le même Origène écrivit, à l'occasion de l'emprisonnement de son ami Ambroise et du prêtre Protoclétus, son *Exhortation au martyre*[4]. Ce traité était sans doute destiné à être lu dans toutes les prisons où l'on avait jeté les chrétiens. Il était bien nécessaire que ces mâles conseils se fissent entendre, car le relâchement moral que nous avons signalé lors de la persécution de Sévère n'avait fait que se développer dans l'Eglise,

[1] « Erat transeundi facultas eo, quod persecutio illa non per totum mundum, sed localis fuisset. » (Firmilianus, apud Cypriani *Epistol.*, epist. LXXV.)

[2] « Ut per Cappadociam et per Pontum quædam etiam civitates in profundum receptæ dirupti soli hiatu devorarentur, ut ex hoc persecutio quoque gravis adversus nos christiani nominis fieret. » (*Id.*)

[3] Origène, *Comment. sur Matthieu*, t. XXVIII (édit. Delarue, t. III, p. 859).

[4] Redepenning, *Origenes*, t. II, p. 15.

pendant un temps de repos et même de faveur qui avait jeté dans son sein beaucoup d'adhérents mal affermis. Le creuset de l'épreuve, qui se rallumait comme une fournaise, allait opérer une épuration salutaire. Mais les croyants fidèles n'avaient pas respiré impunément un air attiédi d'indifférence. Ils avaient besoin d'être sérieusement avertis, et le traité d'Origène était pour eux un vibrant écho de l'héroïsme antique de l'Église. Nous n'y relèverons pas pour le moment ses idées particulières, que nous réservons à l'exposé de sa théologie. Nous n'y chercherons que ce qui devait agir puissamment sur le cœur des chrétiens captifs. Origène commence par des considérations générales sur la brièveté des souffrances de la vie présente comparées à la gloire à venir et sur le bonheur d'une mort prompte qui, en nous affranchissant du corps, enlèvera de dessus nos yeux le voile épais qui nous dérobe la vue de Dieu [1]. Il fait ensuite ressortir la supériorité du martyre sur toute autre souffrance. Tandis que les autres hommes souffrent souvent pour une vertu particulière, comme la sobriété, la sagesse, la justice, le chrétien meurt directement pour Dieu lui-même [2]. Avec quel soin ne faut-il donc pas éviter toute espèce d'abjuration, quand même elle se présenterait sous ses formes les plus adoucies! L'apostasie est le pire des adultères, car elle sépare notre âme du céleste époux qui l'aime avec une sainte jalousie [3], et l'unit à celui pour lequel elle a

[1] *Ad martyr.*, I, II.

[2] Περὶ τῆς εὐσεβείας μόνον τὸ ἐκλεκτὸν ἀγωνίζεται γένος. (*Id.*, V.)

[3] Φησὶ πρὸς τὴν νύμφην ψυχὴν Θεὸς εἶναι ζηλωτής. (*Id.*, IX.)

abjuré la foi. L'alliance contractée entre Dieu et nous l'a été à certaines conditions qui se résument dans un dévouement absolu à son Christ[1]. « Nous devons arriver à dire, dans notre renoncement : *Je ne vis plus.* Alors nous aurons porté notre croix pour suivre le Christ, ce qui arrivera s'il vit en nous. » Ceux qui sont favorisés des biens de ce monde, comme Abraham, trouveront dans leurs richesses le moyen d'offrir à Dieu un sacrifice plus complet, dédommagés au centuple par ce qu'il tient en réserve pour eux. « De même que ceux qui ont passé par les tourments et les peines ont montré dans le martyre une vertu plus exercée et plus éclatante que ceux qui n'ont pas traversé les mêmes épreuves, de même ceux qui ont rompu les liens de la mollesse et du luxe, étant mus par un grand amour pour le Dieu dont ils ont reçu le glaive le plus efficace et le mieux aiguisé dans le verbe immortel, se sont fait des ailes d'aigle par ce détachement même, pour revenir à la maison de leur Seigneur[2]. » Origène trouve pour relever la grandeur du martyre une éloquence qui rappelle Tertullien, tout en conservant la supériorité de pensée qui ne l'abandonne jamais. Nous avons déjà cité le magnifique morceau où il montre le ciel entier attentif à la lutte, souvent obscure sur la terre, du confesseur chrétien. Il peint en traits de feu l'héroïsme des grands serviteurs de Dieu sous l'ancienne alliance, et en particulier celui des Maccabées, dont il nous mon-

[1] *Ad martyr.*, XII.

[2] Κατασκευάσαντες ἑαυτοῖς πτέρυγας ὥσπερ ἀετός ἐπιστρέψαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ προεστηκότος ἑαυτῶν. (*Id.*, XV.

tre la courageuse mère, calme et intrépide en présence de leur supplice, parce que, selon sa poétique expression, la rosée de la piété éteignait dans ses entrailles la flamme ardente de la douleur maternelle [1]. L'exemple du divin Martyr est enfin proposé à ses disciples faiblissants. Qu'ils ne cessent pas, au sein de la douleur et de l'opprobre, de songer au triomphe qui les attend! « Ne nous étonnons pas s'il faut traverser, avant d'atteindre cette béatitude, accompagnée d'une paix et d'une sérénité profondes, une rude tempête d'hiver. Quand l'hiver aura passé, après ses pluies, les fleurs apparaîtront, et les justes fleuriront plantés dans la maison de Dieu [2]. Il n'y a pas lieu de s'étonner de la haine du monde; quiconque n'est pas passé de la mort à la vie ne saurait aimer ceux qui sont parvenus à cette vie divine et qui, du ténébreux séjour de la mort, ont été introduits dans les lumineuses demeures du Très-Haut [3]. Le jour des triomphes chrétiens s'est levé maintenant pour nous [4], car, par nos glorieuses souffrances endurées avec le Christ, nous foulons aux pieds les principautés et les puissances. Montrons de la grandeur d'âme dans tout ce qui nous arrive. » Après des développements assez longs sur la doctrine des démons et sur la valeur purifiante du martyre, Origène résume la pensée de son livre par ces

[1] Δρόσοι εὐσεβείας τὸ πνεῦμα ὁσιότητος οὐκ εἴων ἀνάπτεσθαι ἐν τοῖς σπλάγχνοις τὸ μητρικὸν πῦρ. (*Ad martyr.*, XXVII.)

[2] Μετὰ δὲ τὸ παρελθεῖν τὸν χειμῶνα, τὰ ἄνθη ὀφθήσεται. (*Id.*, XXXI.)

[3] *Id.*, c. XLI.

[4] Ἐνέστη ἡμῖν καιρὸς χριστιανῶν καυχήσεων. (*Id.*)

graves paroles : « Nous avons entendu les paroles de Jésus-Christ et nous avons embrassé l'Evangile depuis longtemps. Chacun de nous a bâti sa maison. Le combat actuel va montrer quelle base nous lui avons donnée, si nous avons bâti sur le roc en profondeur ou sur le sable sans fondement, car voici la tempête, « portant « avec elle la pluie, les torrents et les vents, et l'inon- « dation. » Ou bien la maison demeurera inébranlable. reposant sur la pierre, qui est Jésus-Christ, ou bien sa chute démontrera sa fragilité ; Dieu en préserve nos édifices! car c'est une terrible chute que l'apostasie, et, comme le dit Luc, la ruine de cette maison-là est grande. Aussi demandons-nous à Dieu de ressembler à l'homme sage qui a bâti sa maison sur la pierre. Puissent les esprits qui sont dans les airs inspirateurs de nos ennemis, puissent les autorités et les puissances du monde s'attaquer, comme un déluge et un torrent, à l'édifice ainsi construit; puissent les vents furieux des pouvoirs de ce siècle souffler contre lui, puisse l'enfer débordé se heurter contre le roc qui supporte la construction et démontrer de la sorte bien plutôt la solidité de notre maison demeurée inébranlable que leur propre violence[1]. »

Origène et ses contemporains étaient appelés à voir se déchaîner contre l'Eglise une plus terrible tempête que la persécution de Maximin, qui fut tué dans une sédition sous les murs d'Aquilée. Quelques jours de

[1] Ἵνα μὴ μόνον πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν, ἀλλὰ μηδὲ σαλευθῆναι τὴν ἀρχὴν τὴν οἰκίαν. (*Ad martyr.*, c. XLVIII.)

calme leur furent accordés sous le règne de Philippe Arabe. Ce dernier avait teint sa pourpre dans le sang du jeune Gordien ; celui-ci avait été un instant seul empereur après la mort violente de son père et de son aïeul, et à la suite du meurtre de Maximin et de Balbin que le même sénat avait donnés pour successeurs aux premiers Gordiens (244). Philippe Arabe fut favorable aux chrétiens par la même raison qui avait poussé Maximin le Thrace à les persécuter ; il fut tolérant par haine de son prédécesseur. Cela ne suffisait pas pour en faire un chrétien. Aussi devons-nous refuser tout caractère d'authenticité à sa prétendue conversion, lors même qu'Eusèbe nous rapporte, sans toutefois la garantir, une légende très ancienne qui nous montre l'empereur frappant à la porte de l'Église et renvoyé à cause de ses crimes au rang des pénitents par l'évêque inconnu auquel il s'était adressé[1]. Bien qu'il ait été en rapport avec Origène et qu'il ait reçu une lettre de lui[2], il est certain qu'il n'a point embrassé sa foi. On ne pourrait concilier avec son entrée dans l'Église la célébration solennelle des jeux millénaires qui eut lieu sous son règne en l'honneur de la fondation de Rome (247) et qui était nécessairement accompagnée de cérémonies païennes. Quelque pompeuses que fussent ces fêtes, elles ne pouvaient dissimuler la décomposition intérieure d'un empire sans stabilité qui ne connaissait

[1] Eusèbe se borne à dire : Ὁ λόγος κατέχει. (Voir, sur la prétendue conversion de Philippe Arabe, une discussion très lucide dans Mosheim, *Commentar. De rebus ante Constant.*, p. 472.

[2] Eusèbe, VI, 36.

d'autre droit que celui de la force et du meurtre; l'invasion étrangère menaçait sans cesse ses frontières et il n'avait pu extirper par le fer et le feu la religion qui devait triompher sur ses ruines. Il succombait sous le poids de ces mille années de paganisme dont il se glorifiait. Philippe Arabe eut pour successeur le sénateur Décius Trajan qui, muni par lui d'un grand commandement, avait levé l'étendard de la révolte et l'avait battu à Vérone. L'empereur Dèce voulut essayer une restauration de cet empire ébranlé et chancelant malgré son apparente toute-puissance; c'était embrasser la politique des Trajan et des Marc-Aurèle, et la persécution y figurait en première ligne. Celle-ci devait prendre des proportions bien plus grandes en raison des progrès du christianisme et de ce mépris croissant de la vie humaine qu'avaient développé tant de sanglantes catastrophes. L'Eglise avait le pressentiment de la terrible épreuve qui la menaçait. Origène reconnaissait dans son livre *Contre Celse* écrit sous Philippe Arabe, que la trêve accordée aux chrétiens n'était que momentanée et qu'elle cesserait du jour où leurs ennemis auraient de nouveau accrédité l'opinion que les troubles de l'empire devaient être attribués à la tolérance des proconsuls. « Je ne crois pas, disait-il, que la tranquillité dont nous jouissons dure longtemps [1]. » Cyprien, évêque de Carthage, avait eu une vision prophétique qui annonçait la persécution : « J'ai vu, dit-il, le père de famille, et près de lui un jeune homme dont les

[1] Origène, *Contra Cels.*, III, 115 (t. Ier, p. 456).

traits respiraient l'anxiété et la tristesse mêlée de quelque indignation ; sa joue était appuyée sur sa main. Un autre jeune homme à gauche tenait un filet qu'il semblait vouloir jeter sur tout un grand peuple. Il fut dit à celui qu'étonnait cette vision que le jeune homme de la droite s'affligeait de voir ses préceptes violés, tandis que celui de la gauche se réjouissait d'avoir obtenu du père de famille la permission de sévir [1]. » Il n'est pas nécessaire de recourir à une intervention miraculeuse pour expliquer cette vision; elle reproduisait sous une forme symbolique les plus vives préoccupations des chrétiens sérieux de cette époque. Ils étaient obligés de s'avouer que le niveau de la piété s'était abaissé d'une manière sensible, que l'esprit du monde était entré dans l'Eglise avec les multitudes qu'une paix prolongée y avait jetées, et qu'enfin l'amour du luxe et du plaisir, la soif du repos et la répugnance à souffrir y préparaient de nombreuses défections. A Alexandrie comme à Rome et Carthage, des voix éloquentes déploraient cette triste situation dont nous aurons à rechercher attentivement les causes. C'était surtout dans les grandes villes que ce déclin de la vie chrétienne se faisait remarquer; les tentations y abondaient, et, à part les entraînements de la vie païenne, l'Eglise, enrichie et illustrée selon le monde par l'accession de plusieurs familles appartenant aux hautes classes de la société,

[1] « Dictum est ei juvenem qui ad dextram sic sederet, contristari et dolere quod praecepta sua non observarentur; illum vero in sinistra exultare, quod sibi daretur occasio ut a patrefamilias potestatem sumeret sæviendi. » (Cypr., *Epist.*, XI, 4.)

tendait elle-même plus d'un piége à l'orgueil et à l'ambition [1]. Ceux qu'affligeait un tel état de choses ne pouvaient s'empêcher de désirer la rude discipline de la persécution, et ils s'attendaient à la voir éclater d'un jour à l'autre. Un an avant qu'elle fût décrétée par Dèce, elle sévit à Alexandrie à la suite d'une émeute populaire soulevée par un méchant poëte qui vendait ses vers païens comme l'orfévre d'Ephèse vendait ses statuettes de Diane. Cette persécution n'eut aucun caractère légal et régulier; ce fut une sédition violente, et les chrétiens qui périrent furent mis à mort sans jugement. Des vieillards et des femmes furent lâchement assassinés après avoir été soumis aux affreuses tortures que peut imaginer une populace en fureur. Mitras, malgré son grand âge, et Quenta, une faible femme, résistèrent à toutes les menaces et à tous les tourments. Quenta, après avoir été conduite dans un temple païen, fut traînée dans les rues d'Alexandrie, et on ne l'acheva que quand son corps eut été déchiré par les pierres aiguës. Une jeune fille nommée Apollonia demeura inébranlable devant le bûcher allumé pour la consumer et s'y jeta d'elle-même après qu'on lui eut arraché toutes ses dents. La foule fit irruption dans les maisons des chrétiens et se crut tout permis contre eux [2]. A peine la fureur des Alexandrins semblait-elle apaisée, que la persécution était déchaînée dans tout l'empire par

[1] Voir Origène, *In Joann.*, homel. VII. — Cyprien, *De lapsis*, c. V. Ces deux passages importants seront étudiés avec soin dans le tableau que nous tracerons de la vie chrétienne.

[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 41.

l'empereur lui-même. Cette fois elle fut décidément générale; elle ne se limitait ni à une province, ni à une classe d'hommes dans l'Eglise comme la précédente qui ne s'était guère attaquée qu'aux évêques. La même menace fut suspendue sur toutes les têtes. Ce fut une véritable inquisition, car le décret de Dèce contenait une terrible aggravation de celui de Trajan. Il ne s'agissait plus simplement de condamner à mort les hommes convaincus d'avoir embrassé la religion nouvelle; il s'agissait de les en détacher si possible par des tourments. Une telle innovation ouvrait une carrière illimitée à l'imagination des bourreaux et rendait la persévérance bien plus difficile que par le passé. « L'empereur, lisons-nous dans la *Vie de Grégoire le Thaumaturge*, par Grégoire de Nysse, envoya l'ordre aux gouverneurs des diverses provinces, en l'accompagnant de menaces formidables pour eux en cas de désobéissance, d'infliger aux chrétiens toute espèce de supplices, afin de les ramener au culte national des démons par la peur et par l'excès des tourments [1]. » On sait à quels hommes ce décret était envoyé et avec quel cruel empressement il devait être exécuté. Aussi l'Eglise eut le sentiment profond qu'elle allait traverser une persécution d'une gravité exceptionnelle à laquelle aucune autre dans le passé ne pouvait être com-

[1] Πέμπει πρὸς τοὺς τῶν ἐθνῶν καθηγουμένους πρόσταγμα, φοβερὰν κατ' αὐτῶν τὴν ἀπειλὴν τῆς τιμωρίας ὁρίζων, εἰ μὴ παντοίοις αἰκισμοῖς τοὺς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ προσκυνοῦντας διαλωβήσαιντο καὶ προσαγάγοιεν πάλιν αὐτοὺς φόβῳ τε καὶ τῇ τῶν αἰκισμῶν ἀνάγκῃ τῇ τῶν δαιμόνων λατρείᾳ. (Greg. Nyssenus, in *Vita Gregor. Thaumat.*, t. III, p. [illegible]. — Eusèbe, *H. E.*, VI, 39.)

parée. « Les temps sont venus, disait Origène, dont a parlé le Seigneur quand il déclarait que les élus eux-mêmes ne se sauveraient que difficilement. » Il ne se trompait pas, car les plus tristes défections allaient se manifester. Le décret fut immédiatement promulgué et affiché dans tous les lieux publics. Un terme fut fixé après lequel ceux qui n'auraient pas sacrifié aux dieux seraient exposés à tous les supplices. La terreur régna parmi les chrétiens, et on en vit en grand nombre précéder le jour fixé et mettre dans leur apostasie une précipitation qui révélait à la fois le trouble de leur conscience et leur lâche effroi. Ils appartenaient en grande partie aux hautes classes de la société. « On se souvint alors, dit Denys d'Alexandrie, de ce que le Seigneur avait déclaré sur la difficulté pour le riche d'être sauvé [1]. » Tantôt la défection était franche, et elle se consommait par un sacrifice public aux faux dieux ; tantôt elle prenait un détour, s'imaginant conserver ainsi les bénéfices de la fidélité. Beaucoup de chrétiens timorés ne sacrifiaient pas aux idoles, mais demandaient obtenaient des magistrats un certificat d'idolâtrie ou bien simplement l'inscription de leur nom sur la liste des apostats : ce qui suffisait pour les mettre à l'abri [2].

Ainsi surgit la question très grave de la réintégration des chrétiens tombés ; nous verrons à quel point elle agita l'Eglise. Elle provoqua les conciles importants de Carthage, de Rome et d'Afrique (251), où l'influence de

[1] Eusèbe, VI, 41.

[2] De là la distinction en *thurificati* et *libellatici* dont nous avons déjà parlé (Cyprien, *Epist.*, XL). Ceux qui se faisaient inscrire étaient désignés comme *acta facientes* (Cyprien, *Epist.*, XXXI).

Cyprien se fit sentir avec tant de puissance [1]. Il versait des larmes amères sur ces chutes lamentables et se gardait tout autant d'une sévérité outrée que d'une coupable indulgence. Il écrivait au peuple de Carthage : « Si un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui. Je souffre, je gémis pour nos frères qui sont tombés et ont succombé aux assauts de la persécution. Ils ont comme déchiré nos entrailles, et nous saignons de leurs blessures [2]. » Si le décret de Décius n'avait rencontré que ces âmes timides, il eût atteint son but et le christianisme eût été extirpé de l'empire. Mais l'antique héroïsme reparut comme aux plus beaux jours des deux premiers siècles.

Un certain nombre de chrétiens se montrèrent prêts à tout abandonner pour Jésus-Christ, et se condamnèrent à un exil volontaire. Quelques évêques comme Cyprien et Denys d'Alexandrie leur en donnèrent l'exemple. D'autres, en grand nombre, furent jetés dans d'affreux cachots où ils étaient soumis à toutes les privations. Scrupuleusement dociles à l'ordre de l'empereur, les magistrats leur infligèrent mille tourments pour vaincre leur résistance, mais ce fut inutilement. « Vous avez supporté, écrivait Cyprien aux confesseurs de Carthage, la question la plus dure jusqu'à la consommation de la gloire. Vous n'avez point cédé aux supplices, mais les supplices vous ont

[1] Tout ceci est réservé à la partie de notre livre qui traitera de l'organisation ecclésiastique aux premiers siècles.

[2] « Partem nostrorum viscerum secum trahentes, parem dolorem nobis suis vulneribus intulerunt. » (Cyprien, *Epist.*, XVII, 1.)

cédé[1]. » Si l'on doit reconnaître qu'une certaine tendance à l'orgueil se manifesta alors chez les martyrs et les entraîna plus d'une fois à abuser de leur influence pour troubler l'Eglise, ils n'en ont pas moins sauvé son honneur en se ralliant comme une troupe d'élite autour de l'étendard ensanglanté qu'avaient trahi de nombreux apostats. Les souffrances auxquelles on les soumit paraissent avoir été affreuses. Cyprien parle de membres brisés et déchirés par des ongles de fer, et cela à plusieurs reprises[2]. Le dernier supplice était la seule fin de ces tourments. Il paraît que quelquefois on essaya de tenter par la volupté ceux que la mort n'effrayait pas. Saint Jérôme rapporte qu'un jeune homme fut conduit auprès d'une courtisane dans un lieu solitaire où tout contribuait à enflammer ses sens. Il résista au plaisir comme à la souffrance, et demeura vainqueur dans cette lutte plus redoutable qu'aucune autre[3].

Comme nous l'avons dit, cette persécution s'étendit sur tout l'empire, en Orient comme en Occident. A Rome, l'une de ses premières victimes fut l'évêque Fabien, qui avait été élevé au siége épiscopal par une inspiration soudaine du peuple[4]. On ne lui donna pas de successeur immédiat afin de ne pas exaspérer les persécuteurs. « Une rumeur incertaine, écrivait Cyprien au clergé de Rome, était parvenue jusqu'à moi

[1] « Nec cessistis suppliciis, sed vobis potius supplicia cesserunt. » (Cypr., *Epist.*, X, 2.)

[2] « Steterunt torti torquentibus fortiores quamvis torquerentur jam non membra sed vulnera. » (Cypr., *Epist.*, X, 2.)

[3] Hieronym., *Vita Pauli.*

[4] Eusèbe, *H. E*, VI, 21.

sur la mort de cet homme excellent, mon collègue; je ne savais si j'y devais croire. Vos lettres m'ont pleinement renseigné sur sa fin glorieuse. Je vous félicite de l'illustre témoignage que vous rendez à sa mémoire. Vous avez voulu d'une part nous faire connaître ce qu'il y avait de glorieux pour vous dans le souvenir de votre évêque, et de l'autre part nous communiquer l'exemple de foi et de courage qu'elle nous donnait à nous-mêmes. Car autant on peut craindre que la défection d'un évêque n'en entraîne d'autres, autant il est utile et salutaire de voir un évêque nous offrir un modèle de fermeté et de foi [1]. » En Orient, les évêques Alexandre de Jérusalem et Babylas d'Antioche moururent en prison; le premier succomba probablement aux tourments qui lui avaient été infligés [2], et le second fut décapité. On avait condamné avec lui six jeunes gens, ses catéchumènes. Après les avoir vus périr sous ses yeux, il tendit sa tête vénérable au bourreau en s'écriant : « Me voici, ô Dieu, avec les enfants que tu m'as donnés! » Ses chaînes furent ensevelies avec lui selon son vœu, « pour montrer, dit Chrysostome, que ce que le monde méprise est glorieux en Jésus-Christ. C'est ainsi, dit le même Père, que pour ne pas quitter le poste de combat où son Maître l'avait placé, il donna sa vie [3]. » La persécution sévit non moins cruellement à Ephèse; la légende des

[1] « In tantum contra utile et salutare, cum se episcopus per firmamentum fidei fratribus præbet imitandum. » (Cypr. *Epist.*, IX, 1.)

[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 39.

[3] On peut lire ses actes dans Ruinart. On y reconnait sous des altérations évidentes, un fond de vérité qui a bien le cachet du temps. (Voir *Die Heldenzeiten des Christenthums*, von Kretzler. p. 241.)

Sept dormants porte la trace évidente de la terreur qui contraignait les chrétiens de cette contrée à se cacher jusque dans les entrailles de la terre. A Smyrne, le martyre de saint Péon et de ses compagnons racheta un grand scandale. L'évêque de l'Eglise de cette ville, Eudimon, avait apostasié avec éclat. Péon, surpris avec quelques chrétiens au moment où il célébrait le repas eucharistique, fut traîné par le peuple ameuté sur la place publique. Ses réponses furent empreintes d'une grande fermeté. Comme on lui demandait s'il ne lui serait pas doux de vivre, question bien naturelle sous ce beau ciel de l'Asie Mineure, dans cette ravissante contrée de l'antique Ionie, il répondit qu'il lui serait doux de respirer l'air et de contempler la lumière du séjour auquel il aspirait. Le pire des tourments qu'il subit, fut d'assister à l'apostasie de son évêque, et d'entendre cette bouche, de laquelle étaient sorties si souvent les paroles de la vérité, renier Jésus-Christ. Ce spectacle, bien loin d'ébranler Péon, l'enflamma d'une sainte jalousie, et ni les duretés exceptionnelles de son emprisonnement, ni les tortures du bûcher ne lui arrachèrent autre chose que la courageuse confession du Crucifié.

Ce fut surtout à Alexandrie et à Carthage que la persécution s'acharna. Denys et Cyprien nous en ont laissé le tableau le plus animé. La stupeur fut grande dans la première de ces villes quand on lut le décret de Dèce et que l'on vit les soldats parcourir les rues de la cité et la campagne environnante pour s'emparer de l'évêque. Tous ceux qui purent fuir abandonnèrent leurs

maisons et leur patrie. Beaucoup de fugitifs moururent de faim, de soif ou de froid sur les montagnes et dans les déserts; d'autres furent tués par les voleurs et les bêtes féroces [1]. Les défections furent nombreuses. La fureur du peuple se reporta avec d'autant plus de violence sur les chrétiens qui demeurèrent fermes « comme les colonnes de l'Eglise. » Des supplices bizarres, ridicules et sanglants furent inventés contre eux. On en vit plusieurs promenés dérisoirement sur des chameaux et fustigés par toute la ville avant d'être conduits aux bûchers qui les attendaient. La jeunesse la plus tendre paya son tribut; des enfants de quinze ans furent torturés et immolés. Plus d'une fois de fidèles confesseurs sortirent du rang des bourreaux. Une scène très belle se passa à l'interrogatoire d'un des chrétiens de la ville; comme il faiblissait devant le dernier supplice, quelques-uns des soldats de la garde du proconsul lui firent signe de demeurer fidèle... Ils furent aussitôt enveloppés dans sa condamnation, et ils se retirèrent pour mourir avec une joie triomphante [2].

A Carthage, la persécution, d'abord modérée par suite de l'absence du proconsul, devint effroyable à son retour. Les mêmes faits que nous avons signalés à Alexandrie s'y renouvelèrent. Nombreuses apostasies, fuite précipitée de tous ceux qui pouvaient quitter la ville, tortures variées et prolongées des confesseurs.

[1] Τί δεῖ λέγειν τὸ πλῆθος τῶν ἐν ἐρημίαις ὄρεσι πλανηθέντων, ὑπὸ λιμοῦ καὶ δίψης καὶ κρύους καὶ νόσων καὶ λῃστῶν, καὶ θηρίων διεφθαρμένων; (*Lettre de Denys d'Alex.*, Eusèbe, *H. E.*, VI, 42.

[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 41.

supplices sanglants, rien n'y manqua. La prison eut des rigueurs inaccoutumées; les pieds retenus dans des entraves de fer, le corps lié de chaînes, les captifs enduraient toutes les angoisses de la soif et de la faim[1]. Là aussi on vit éclater un admirable héroïsme. Cyprien conféra la charge sacerdotale à un chrétien nommé Numidicus, qui, après avoir exhorté sur le bûcher ses compagnons de martyre, parmi lesquels était sa propre femme, fut laissé pour mort parmi tous les cadavres[2]. Sa fille, cherchant son corps pour l'ensevelir, le trouva encore vivant; il se rétablit par ses soins. Certes on pouvait prendre pour valable cette ordination du supplice. Cyprien retrouva, pour célébrer le courage des martyrs, l'éloquence de Tertullien, avec une forme moins abrupte mais aussi bien moins incisive. Il mêle aux conseils si sages qu'il donne aux confesseurs, des éloges trop vifs qui devaient contribuer à les mettre en dehors de la règle commune, car ils se regardaient comme au-dessus de la discipline ordinaire de l'Eglise, et ils croyaient tenir dans leurs mains mutilées les clefs du pardon. Il ne se lasse pas d'exalter leur courage. Il les montre s'élevant au faîte de la gloire par la lenteur même de leur passion. « De quels éloges vous louerais-je? s'écrie-t-il, ô frères héroïques! La multitude des assistants a vu avec admiration votre combat spirituel pour le Christ; elle a vu

[1] « Caro famis ac sitis diuturnitate contabuit, » dit Cyprien de Célérius, qu'il voulait élever à la charge de lecteur. (Cypr., *Epist.*, XXXIX, 2.)

[2] « Qui uxorem adhærentem latere suo concrematam lætus adspexit. Ipse semiustulatus et lapidibus obrutus et pro mortuus derelictus. » (Cypr., *Epist.*, XL.)

ses serviteurs le confesser d'une voix libre, avec un esprit incorruptible et un divin courage, désarmés en face des traits du monde, mais tout couverts de l'armure de la foi. Il coulait à flots le sang qui devait assouvir la persécution, sang glorieux éteignant les flammes de la géhenne. O quel spectacle pour Dieu! Qu'il fut sublime, qu'il fut grand! Avec quelle joie le Christ n'a-t-il pas combattu et vaincu dans les siens! Il leur donne tout ce qu'il semble leur prendre [1]. Il était présent au combat, relevant, fortifiant, animant les champions de son nom. Celui qui pour nous a vaincu la mort, ne cesse pas d'en triompher en nous [2]. Heureuse notre Eglise qu'illumine une gloire si divine et qu'illustre de nos jours le sang des martyrs! Elle était auparavant blanche de la pureté de ses enfants; maintenant elle a trouvé une pourpre royale dans leur sang [3]. » Un tel langage nous montre Cyprien entraîné lui-même par le courant contre lequel il résiste. Nous verrons comment le martyre, bien qu'il eût pour cause le refus de sacrifier aux idoles, amena peu à peu dans l'Eglise, par l'exaltation des confesseurs, une idolâtrie nouvelle pleine de périls pour son dogme et sa discipline.

Dèce avait péri dans une grande bataille livrée aux Goths qui envahissaient l'empire. Gallus (251-263), l'un des chefs de l'armée, lui succéda, et se hâta d'a-

[1] « Dans credentibus quantum se credit capere qui sumit. » (Cypr., *Epist.*, X, 3.)

[2] « Et qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis. » (*Id.*)

[3] « Erat ante in operibus fratrum candida, nunc facta est in martyrum cruore purpurea. » (*Id.*, X, 6.)

cheter des barbares une paix ignominieuse. Son règne, inauguré par un acte déshonorant, fut signalé par de fréquentes invasions auxquelles vinrent se joindre des épidémies meurtrières. On entendit de nouveau le cri : Les chrétiens aux lions! Les bûchers à peine éteints se rallumèrent principalement dans les grandes villes. On imputait de nouveau à l'Eglise tous les maux dont le monde était frappé, et cette accusation, pour être vieille de deux siècles, n'était pas moins dangereuse[1].

L'empereur, pour détourner sans doute de sa personne l'indignation publique qu'il n'avait que trop méritée, décréta la persécution au printemps de 252[2]. Les chrétiens recueillirent le fruit de leurs récentes épreuves; leur foi, purifiée au brûlant creuset et raffermie par les souffrances du règne précédent ne faiblit pas. Il n'est plus question dans les écrits du temps des tristes défections qui avaient été signalées sous l'empereur Dèce. « Combien de chrétiens tombés, écrivait Cyprien, se sont relevés par une glorieuse confession! Ils sont demeurés fermes, puisant une force plus grande dans la douleur de leur repentir, de telle sorte qu'on a pu reconnaître qu'ils avaient été surpris et n'avaient faibli que devant la nouveauté de la persécution, mais que, revenus à la vraie foi et ramassant leurs forces, ils étaient prêts, au nom de Dieu, à endurer avec constance et vigueur toute souffrance. Il ne

[1] « Dixisti per nos fieri et quod nobis debeant imputari omnia ista, quibus nunc mundus quatitur et urgetur, quod dii vestri a nobis non colantur. » (Cypr., *Ad Demetr.*, c. III.)
[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 1.

s'agit plus pour eux du pardon d'une erreur, mais de la couronne du martyre[1]. L'Eglise de Rome paraît avoir été la première atteinte. Deux de ses évêques périrent dans cette persécution : ce sont Corneille et Lucius. On ignore le genre de mort du premier; le second fut décapité. Nous possédons une lettre de l'évêque de Carthage qui félicite noblement Corneille sur sa fidélité. « Je ne puis assez exprimer mon ravissement et ma joie, lui écrivait Cyprien, quand j'ai reçu ces bonnes nouvelles de ta fermeté. Tu t'es mis à la tête des confesseurs, et le courage de l'évêque s'est accru du courage de ceux qui le suivaient. Marchant le premier à la gloire, tu as entraîné dans le même chemin de nombreux chrétiens, et tu as persuadé ton peuple d'être tout entier un confesseur de la vérité[2], étant prêt toi-même à confesser ton Maître au nom de tous. L'adversaire s'imaginait bouleverser le camp de Christ par une soudaine irruption, mais il a trouvé autant d'impétuosité dans la défense qu'il en avait mis dans l'attaque[3]. » Cyprien, écrivant à Lucius, le successeur de Corneille, qui venait avec de nombreux chrétiens de Rome de passer par la fournaise, sans y périr, comme les trois jeunes Israélites de Babylone[4], exprime de la manière la plus touchante le bonheur que l'on devait éprouver à revoir de courageux confesseurs échappés miraculeusement au supplice. « Plût à Dieu,

[1] « Quot illic lapsi gloriosa confessione sunt restituti. » (Cypr., *Epist.*, LX, 2.)

[2] « Confessorem populum suaseris esse. » (Cypr., *Epist.* LX, 1.)

[3] « Quo impetu venerat, eodem impetu pulsus et victus est. » (*Id.*, 2.)

[4] Cyprien, *Epist.* LXI, 1.

écrit-il, que je pusse assister à votre retour dans l'Église! Quelle joie de tous les frères! quel empressement et quels embrassements! A peine si l'on peut suffire à ces embrassements; à peine si les traits illuminés et les yeux brillants du peuple chrétien peuvent exprimer sa joie de vous revoir; il ne s'en rassasie pas! Frères, vous pouvez pressentir ce que sera la joie causée par le retour du Christ. Ce retour est prochain, et vous en avez l'image et l'avant-goût, car il semble que le Seigneur soit revenu avec ce noble confesseur, son évêque et son prêtre[1]. » Cette joie fut de courte durée, car Lucius fut bientôt repris et immolé.

Les chrétiens de Carthage ne pouvaient échapper à la persécution, car c'est surtout dans cette ville qu'avait sévi le fléau de la peste qui exaspérait les passions de la foule. Cyprien nous a laissé un émouvant tableau de cette affreuse épidémie qui portait partout la mort et l'épouvante. Le mal s'attaquait à tout le corps à la fois, et l'épuisait par la maigreur, brûlait la gorge comme un feu caché, couvrait les yeux comme d'un voile de sang et rongeait le malade par la gangrène[2]. Il n'était presque pas de maison qui ne fût atteinte. Cyprien avait un double devoir à remplir; il devait d'abord écarter les calomnies des païens qui accusaient les chrétiens d'être les auteurs de leurs maux, puis raffermir les chrétiens eux-mêmes, que ce fléau terrible

[1] « Quæ illic exsultatio omnium fratrum, qui concursus atque complexus occurrentium singulorum!... » (Cypr., LXI, 3.)

[2] « In faucium vulnera conceptus medullitus ignis exæstuat, oculi vi sanguinis inardescunt..... » (Cypr., *De mortalitate*, c. XIV.)

épouvantait outre mesure. Il s'acquitta noblement de cette tâche difficile. Il écrivit pour les païens la lettre à Démétrius, l'un des fauteurs de la persécution et l'un des calomniateurs les plus acharnés de l'Eglise. Il adressa à son troupeau son traité *Sur la mortalité*.

L'éloquent évêque ne se faisait pas illusion sur la difficulté de persuader une populace païenne dont les passions étaient déchaînées. « Autant vaudrait, disait-il, vouloir arrêter par des cris les flots soulevés d'une mer en fureur [1]. » Cependant il se croit obligé de réfuter sérieusement des calomnies aussi stupides que perfides. Il invoque d'abord une idée qui ne se comprend que trop à l'époque de désorganisation sociale où il vivait. Il lui semble que le monde a vieilli [2], que d'une terre lassée de produire la mort germe plus facilement. A la vue de cet empire immense qui s'écroule sur lui-même et que des prétoriens se disputent, il a le sentiment instinctif d'une fin prochaine du monde. Il ne savait pas que ces barbares, qui étaient à ses yeux les avant-coureurs d'une destruction générale, devaient au contraire tout renouveler et rouvrir à l'humanité rajeunie la carrière d'un nouveau développement. Cyprien a des raisons plus fortes à opposer à ses adversaires. Ce n'est pas l'impiété prétendue des chrétiens, ce sont les crimes des païens qui ont irrité le ciel. « Ces calamités, dit-il, n'arrivent pas parce que nous n'adorons pas vos dieux, mais bien parce que vous n'adorez pas le

[1] « Turbulenti maris concitos fluctus clamoribus retundere. » (Cypr., *Ad Demetr.*, I.)

[2] « Senuisse jam mundum. » (*Id.*, III.)

nôtre[1]. » Il cite à l'appui de ces paroles les déclarations les plus foudroyantes de l'Ecriture contre l'idolâtrie. « Dieu s'indigne, s'irrite et vous menace parce que vous ne revenez pas à lui. Et du sein de votre obstination et de vos mépris pour lui, vous vous étonnez et vous vous plaignez de ce que la pluie se fait rare, de ce qu'une sèche poussière dévore le sol, de ce que le sillon stérile ne produit qu'une herbe maigre et pâlie, de ce que la grêle frappe la vigne et le vent dépouille l'olivier, de ce qu'un souffle mortel empoisonne l'air, quand tous ces fléaux sont provoqués par vos péchés [2], et que la colère de Dieu s'embrase d'autant plus qu'ils ne vous servent à rien. » Cyprien trace ensuite un tableau des crimes des païens pour lequel les chaudes couleurs ne lui manquent pas. « Vous vous plaignez des ennemis du dehors ; que sont-ils, si nous les comparons aux ennemis du dedans, à ces concitoyens qui ne sont puissants que pour le mal. Vous vous plaignez de la famine comme si la rapacité n'affamait pas davantage nos cités que la sécheresse [3]. Vous vous plaignez de la peste, mais vous l'augmentez par votre inhumanité qui vous fait abandonner les malheureux et laisser les cadavres sans sépulture. » Tous ces crimes sont couronnés par la manière dont les chrétiens sont traités. « Non contents de ne pas adorer Dieu, vous infligez une persécution sacrilége à ceux qui l'adorent..... Pleins

[1] « Non enim ista accedunt, quod dii vestri a nobis non coluntur, sed quod a vobis non colatur Deus. » (Cypr., *Ad Demetr.*, V.)

[2] « Cum omnia ista, provocantibus peccatis vestris, veniunt. » (*Id.*, VII.)

[3] « Quasi famem majorem siccitas quam rapacitas faciat. » (*Id.*, X.)

de complaisance pour les adorateurs, je ne dirai pas seulement d'idoles ineptes, mais de monstres, vous ne proscrivez que l'adorateur du vrai Dieu. Ces hommes innocents, justes, chers à Dieu, vous les exilez, vous confisquez leurs biens, vous les chargez de liens, vous les plongez dans les cachots, vous leur tranchez la tête, vous les jetez aux bêtes féroces et aux flammes des bûchers..... Bien plus, une cruauté ingénieuse invente tous les jours de nouveaux supplices [1]. Etonnez-vous après cela si Dieu venge les siens [2]. Il leur fait recueillir la sainteté de l'affliction commune qui frappe tous les hommes, mais pour vous ces fléaux annoncent la sentence redoutable portée contre vos crimes. » Le traité se termine par un éloquent appel adressé à la conscience des païens, après que les peines de la vie future leur ont été dépeintes en traits de feu. « La haine nous est interdite, dit Cyprien, nous plaisons à Dieu en ne nous vengeant pas, aussi nous vous sommons d'obéir à Dieu et de vous élever de vos profondes ténèbres à la pure lumière de la vraie religion. Nous vous rendons l'amour pour la haine, et notre seule vengeance des tortures et des supplices que vous nous infligez, c'est de vous montrer le chemin du salut. Croyez et vivez [3]. »

Cyprien s'attacha avec non moins de soin à raffermir le courage ébranlé des chrétiens de Carthage. « Je

[1] « Excogitat novas pœnas ingeniosa crudelitas. » (Cypr., *Ad Dem.*, XII.)
[2] « Quod inultum non remaneat quodcunque perpatimur. » (*Id.*, XVII.)
[3] « Odisse non licet nobis. Odiis vestris benevolentiam reddimus, et pro tormentis ac suppliciis, quæ nobis inferuntur, salutis itinera monstramus. » (*Id.*, XXV.)

remarque, dit il dans son traité *Sur la mortalité*, que quelques-uns d'entre vous, par débilité d'âme ou pauvreté de foi, par un lâche attachement à la vie présente, ou bien entraînés par la faiblesse de leur sexe, ou, ce qui est plus grave, par des vues erronées, faiblissent devant l'épreuve[1]. » Il cherche à prémunir ces chrétiens débiles contre la peur de la mort en leur montrant toutes les tentations et les souffrances dont nous sommes entourés sur cette terre de péché. « Notre joie, dit-il, sera de voir Jésus-Christ; quel aveuglement et quelle folie de préférer à ce revoir les tribulations, les peines et les larmes du monde! Cela vient, frères bien-aimés, de ce que la foi nous manque [2]. » Cyprien rappelle ensuite, en s'appuyant sur l'Ecriture, les bienfaits de l'épreuve. « Pourquoi craindre une mort qui est une délivrance du siècle présent? Ne vous imaginez pas que, parce que les justes meurent comme les injustes, leur fin soit la même. Les justes sont appelés à la béatitude, les injustes au supplice. Nous sommes ingrats, ô frères bien-aimés, envers les bienfaits qui nous sont accordés. Voici nos vierges qui s'endorment en paix avec leur gloire intacte; elles n'ont plus à craindre les violences et les séductions de l'Antechrist qui s'approche ni les lieux infâmes. Les enfants évitent les périls de l'âge des désirs coupables et reçoivent facilement le prix de la continence et de l'innocence. La matrone délicate n'a plus à craindre les tourments de la persécution,

[1] « Animadverto quosdam minus stare fortiter. » (Cyprien, *De mortalitate*, I.)
[2] « Hoc fit quia fides deest. » (*Id.*, VI.)

elle échappe par une mort rapide aux mains barbares les bourreaux. L'épreuve actuelle ranime les timides, ortifie les faibles, excite les mous, rallie les déserteurs et dresse au combat une armée nouvelle et nombreuse, prête à lutter sans crainte, quand il recommencera[1]. Que l'on ne se plaigne pas, comme si l'épidémie nous ravissait la couronne des confesseurs; ce n'est pas manquer au martyre que de perdre l'occasion du martyre[2]. L'essentiel pour nous est de faire la volonté de Dieu. » Ces conseils produisirent leur effet; l'Eglise assemblée les entendit de la bouche même de son évêque. L'effet de son discours fut irrésistible, et le diacre Pontius, le biographe de Cyprien, s'écrie que si les païens eussent été présents, ils eussent été certainement gagnés à Jésus-Christ. Toute lâche terreur fut bannie du cœur des chrétiens ; ils s'employèrent avec zèle au soin des malades et à l'ensevelissement des morts. Les offrandes abondèrent et la charité de l'Eglise s'étendit jusque sur les païens. « C'est ainsi, ajoute Pontius, qu'elle effaça celle de Tobie qui ne distribuait ses aumônes qu'aux malheureux issus de son peuple[3]. »

A peu près à la même époque, les peuplades sauvages de l'Afrique septentrionale ayant emmené dans leurs déserts de nombreux captifs, parmi lesquels on comptait des chrétiens, Cyprien fit un nouvel appel à la libéralité de son Eglise dans son traité *Sur l'aumône*.

[1] Cyprien, *De mortalitate*, XV.

[2] « Aliud est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium. » (*Id.*, XVII.)

[3] Pontius, *Vita et passio. Cyprian.* — Kretzler, ouvr. cité, p. 289.

Nous y trouvons sans doute plus d'une idée fausse sur la vertu expiatoire et purifiante des dons généreux; mais le devoir de la générosité est recommandé par la plus éloquente sollicitation. Le pieux évêque dit avec raison qu'il faut plutôt craindre de diminuer soi-même en charité que de voir diminuer ses biens [1]. Il y a plus de prudence à laisser Dieu pour tuteur à nos enfants que de se préoccuper d'augmenter leur patrimoine. Cyprien appuie cette argumentation inspirée du plus pur esprit de l'Evangile par un parallèle admirable d'énergie entre la générosité des mondains pour le prince de ce monde et la parcimonie des chrétiens pour leur Dieu. Il suppose que le démon se présente à l'Eglise avec les siens et leur tient ce langage : « Je n'ai reçu pour ceux-ci ni soufflets, ni coups de verges; je n'ai point été mis en croix, je n'ai point répandu mon sang pour eux; mais je ne leur ai pas non plus promis le royaume des cieux. Voyez pourtant quels dons précieux ils me font pour orner mes fêtes, soit en engageant leurs biens, soit en les sacrifiant! As-tu, ô Christ! de tels donateurs parmi tes riches? Te font-ils de tels dons en engageant ou sacrifiant leurs biens, que dis-je, en les échangeant contre des biens éternels dans cette Eglise que tu présides et contemples?... Ces richesses caduques et terrestres qu'on me prodigue ne donnent ni vêtements, ni aliments, ni soulagement à aucune créature. Toi, au contraire, tu es vêtu et nourri dans la personne de tes pauvres et tu promets la vie

[1] Dum ne quid de rebus tuis minuatur attendis, non respicis quod ipse minuaris. » (*De oper. et eleemos.*, c. X.)

éternelle à tes amis charitables, et à peine ceux-ci honorés de récompenses célestes égalent-ils la munificence des malheureux qui s'en vont périr à ma suite[1]. » On ne pouvait résister à de tels appels, et les captifs furent rachetés.

Gallus fut massacré avec son fils, comme il marchait contre Emilianus, son compétiteur ; celui-ci eut le même sort, et Valérien, qui accourait du Rhin pour soutenir Gallus, fut proclamé empereur (253), tandis que son fils Gallien était associé à l'empire par le sénat. Il se montra d'abord tellement favorable à la religion nouvelle que son palais était rempli de chrétiens et ressemblait à une église, selon l'expression d'Eusèbe[2]. Ces dispositions favorables ne changèrent que trop promptement. L'empereur était tombé sous l'influence de Macrin, homme habile versé dans la magie égyptienne. Des soldats de fortune, arrivés au trône par le crime, étaient très accessibles à ces superstitions qui semblaient promettre tous les avantages de la religion en tolérant et favorisant tous les vices. On obtenait ainsi facilement la protection, ou, pour mieux dire, la complicité de divinités occultes que l'on croyait d'autant plus puissantes qu'elles étaient moins connues. Valérien décréta de nouveau la persécution sur les instigations de Macrin. Elle ne fut pas très sanglante dans sa première phase. Nous voyons, par le récit de Denys d'Alexandrie, que les proconsuls se contentèrent de défendre les assem-

[1] « Tuos tales munerarios, Christe, demonstra. Vix tui meis perennitate adæquantur. » (*De opere et eleemos*, c. XXII.)
[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 10.

blées du culte et de condamner à l'exil les délinquants. Dans l'Afrique proconsulaire, la visite des cimetières fut interdite aux chrétiens, et beaucoup d'entre eux furent astreints aux mines. Cyprien écrivit aux condamnés une lettre de consolation qui nous représente leur situation douloureuse. On les avait flagellés avant de les envoyer à leurs rudes travaux; ils étaient chargés de liens, et leurs pieds traînaient des fers. « Ce ne sont pas des chaînes, s'écrie Cyprien, ce sont des ornements. O pieds enchaînés des bienheureux qui foulent le chemin béni du paradis! Point de lit, point de lieu de repos dans les mines. Les membres fatigués gisent à terre. Les vêtements manquent à la nudité des condamnés et le pain à leur faim. Mais de quelle splendeur brille cette honte qui n'est abominable que pour les païens [1]. » La persécution ne pouvait en rester là, elle devait nécessairement devenir sanglante. Le décret suivant fut rendu (258) : « Les évêques, les prêtres et les diacres doivent être de suite mis à mort, les sénateurs et les chevaliers seront dépouillés de leur dignité et de leurs biens, et s'ils persévèrent encore dans leur foi, ils seront décapités. Les matrones seront exilées après confiscation de leurs biens, et ceux de la maison de César qui ont confessé ou confesseront la religion nouvelle perdront leurs biens et seront envoyés enchaînés dans les possessions de l'empereur [2]. » Un tel

[1] « Fustibus cæsi. Imposuerunt compedes pedibus vestris; non favetur in metallis lecto. Vestis algentibus deest. Panis illic exiguus. » (Cypr., *Epist.*, LXXXVI, 2.)

[2] « Quæ autem sunt in vero ita se habent. Rescripsisse Valerianum ad senatum ut episcopi et presbyteri et diacones incontinenti animadver-

décret devait donner un grand essor à la persécution. Elle sévit partout. Denys nous apprend « que des personnes de toute sorte d'âge et de condition furent déchirées les unes à coups de fouet, les autres à coups d'épée et d'autres furent brûlées [1]. » A Césarée, trois fidèles confesseurs se dénoncèrent eux-mêmes aux juges qui les condamnèrent. A Rome, l'évêque Xistus fut immolé dans les catacombes avec quatre diacres. Fructuosus, en Espagne, Saturnin et Denys, en Gaule, furent également mis à mort. L'Eglise de Carthage eut encore l'honneur d'être exposée aux coups les plus rudes. Cyprien lui adressa son exhortation au martyre. Afin d'exciter les chrétiens à se revêtir joyeusement de cette pourpre tissue de la laine ensanglantée de l'Agneau divin [2], l'évêque de Carthage se borna à rappeler les plus belles déclarations de l'Ecriture sur la fidélité des témoins de la vérité. « Dans de telles méditations, dit-il en finissant, l'esprit se trempe et s'affermit, et demeure invincible aux terreurs du diable et aux menaces du monde. La terre se ferme à nous dans la persécution, mais le ciel s'ouvre; l'Antechrist nous menace, le Christ nous soutient; la mort nous atteint, mais l'immortalité la suit; le monde nous échappe, mais le paradis nous reçoit; cette vie d'un jour s'éteint, la vie éternelle commence. Quel honneur, quelle paix et

tantur. Senatores vero et egregii viri equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur et si, ademptis facultatibus, christiani esse perseverarint, capite quoque mulctentur... » (Gieseler, *K. G.*, I. 262.)

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 11.

[2] « De agno lanam ipsam et purpuram misi. » (*De exhort. martyr.* c. III.)

quelle joie de s'en aller glorieux du milieu des persécutions et des angoisses, de fermer les yeux au monde et aux hommes pour les ouvrir en face de Dieu et de son Christ! O voyage heureux et rapide[1]! » Cyprien devait bientôt connaître par expérience ce bonheur si vivement senti d'une mort courageuse pour la vérité.

On connaît la triste fin de Valérien traîné enchaîné, après sa défaite, à la suite du roi des Perses. Son fils Gallien donna le premier édit de tolérance à l'Eglise. Cet édit portait que l'empereur voulait étendre au monde entier sa haute protection et que les évêques pouvaient se réclamer de cette protection contre tous ceux qui chercheraient à les troubler[2]. Par un autre décret, il permettait l'accès des cimetières chrétiens. Pendant l'anarchie qui signala la période s'étendant de Gallien à Aurélien, et que l'histoire a justement caractérisée en l'appelant la période des trente tyrans, l'Eglise jouit d'un repos complet. Les compétiteurs qui se disputaient l'empire avaient assez à faire à se combattre, ils ne s'inquiétaient pas d'elle. Cette sécurité dura encore pendant tout le règne d'Aurélien. Cet empereur dut se consacrer d'abord tout entier à sa lutte contre les Barbares, puis il n'eut pas trop de toutes ses forces pour renverser la royauté brillante et éphémère de Palmyre, illustrée par le génie et la vaillance d'une femme. Nous trouvons une preuve frappante de la sécurité des chrétiens pendant toute cette période dans

[1] « Quanta est dignitas et quanta securitas, exire hinc lætum... Tum feliciter migrandi o quanta velocitas! » (*De exhort. martyr.*, XIII.)

[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 13.

la vie fastueuse d'un évêque mondain et hérétique qui trônait dans son église comme un véritable prince. Nous verrons plus tard le motif de la condamnation dont Paul de Samosate fut frappé au concile d'Antioche (269). Quelques évêques eurent le tort d'appeler l'intervention d'Aurélien dans une affaire toute religieuse, et l'empereur déclina sa compétence avec une sagesse rare. Il mourut au moment où il allait se départir de sa tolérance à l'égard des chrétiens, car déjà il avait publié contre eux un décret[1], que sa fin prématurée dépouilla de toute autorité. Ardent sectateur des divinités orientales, il ne lui manqua que le loisir pour imiter Dèce et Valérien[2]. Ses successeurs, jusqu'à Dioclétien, laissèrent la paix à l'Eglise, mais pour être retardée la persécution ne devait être que plus violente.

§ III. — *La dernière persécution générale.*

Dioclétien s'était élevé de la plus basse condition (284) au pouvoir suprême. Il était autre chose qu'un soldat de fortune heureux, il avait le génie d'un profond politique. Comprenant que le grand péril de l'empire venait des peuples barbares, dont les premiers flots battaient déjà ses frontières en Orient comme en Occident et y faisaient brèche trop souvent, il voulut les refouler par des efforts énergiques. Un homme ne pouvait suffire à cette tâche. Mettre des généraux habiles à la tête

[1] Lactance, *De morte persecut.*, VI.
[2] Aurélien avait élevé à Rome un temple au soleil. (Vopiscus, XXV.)

d'armées qui combattraient loin de l'empereur, c'était créer autant d'usurpateurs, c'était entretenir la guerre civile et détourner contre l'empire les forces qui étaient destinées à le défendre. Dioclétien ne trouva pas d'autre moyen de conjurer ce danger que de donner d'avance la pourpre à ceux qui n'auraient pas manqué de la prendre, et de partager un pouvoir qu'il n'aurait pu conserver tout entier qu'au prix de luttes sanglantes. Quatre empereurs se trouvèrent ainsi régner en même temps. Dioclétien et Maximien avec le titre d'Auguste, et Galère et Constance sous le nom de César. Maximien était un vieux compagnon d'armes de Dioclétien, issu d'une famille obscure de la Pannonie. Galère et Constance ne se ressemblaient en rien. Le premier avait tous les vices et toutes les passions du paganisme et n'avait pour lui qu'un impétueux courage; le second unissait à l'habileté d'un général consommé, un esprit modéré, tolérant, élevé, qu'inspirait le souffle généreux de la religion nouvelle, sans qu'il l'eût positivement embrassée. Dioclétien garda l'Orient, Maximien régna sur l'Italie, l'Afrique et les îles, Galère sur la Thrace et les provinces du Danube, et Constance sur la Gaule, l'Espagne et la Bretagne.

Le but de Dioclétien parut atteint : l'invasion fut partout refoulée, sans que la victoire eût multiplié les usurpateurs. Mais si les armées étrangères étaient vaincues, une autre invasion non moins redoutable se poursuivait avec succès : c'était celle des idées étrangères. Comment n'eussent-elles pas triomphé, alors que Dioclétien lui-même les favorisait de tout

son pouvoir? Il porta le dernier coup à l'ancienne constitution de l'empire en substituant les formes pompeuses et serviles de la monarchie orientale aux formes hypocritement républicaines de la monarchie des Césars. Son despotisme ne fut pas plus lourd que celui de ses prédécesseurs, mais il fut plus asiatique [1]. On remarqua son éloignement constant de la capitale de l'empire et sa prédilection pour Nicomédie. D'un autre côté, sans tomber dans la folie impure et furieuse d'un Héliogabale, il favorisa comme lui le culte du soleil, et tout en portant le surnom du plus grand des dieux olympiens, il fit tout pour assurer la prédominance des religions de l'Orient [2]. Grand comme général et comme homme d'Etat, Dioclétien semble avoir eu un esprit faible et superstitieux pour tout ce qui touchait à la religion. Il n'était pas cruel d'instinct, mais il pouvait le devenir sous l'impulsion du fanatisme païen. Pendant toute la première partie de son règne, l'Eglise continua à se développer librement. Elle s'accroissait tous les jours en nombre et en importance. Les édifices religieux se multipliaient et rivalisaient de majesté avec les temples païens. A Nicomédie même, en face du palais impérial, s'élevait sur une colline un véritable temple chrétien, monument éclatant des progrès de la religion nouvelle et de la tolérance des derniers empereurs. On voyait des chrétiens élevés aux plus hautes charges à la cour de Dioclétien, entre autres

[1] Voir des réflexions d'un haut intérêt sur cette transformation, dans l'Histoire de M. A. de Broglie, t. Ier.

[2] Milmann, ouvr. cité, t. Ier, p. 382.

Dorothée, qui avait obtenu un grand crédit par des services signalés. Des officiers du palais étaient autorisés à vaquer à leurs devoirs religieux avec toute leur maison sans être obligés de pactiser en rien avec l'idolâtrie, et des gouverneurs de provinces avaient été dispensés de sacrifier aux idoles[1]. La femme et la fille de l'empereur inclinaient visiblement vers les croyances chrétiennes[2]. Tout semblait donc promettre à l'Eglise une longue période de sécurité, et peut-être même une tolérance définitive. Ce n'est pas qu'il n'y eût encore çà et là quelques martyrs, mais on ne pouvait parler de persécution. Le prétendu massacre de la légion thébaine à Saint-Maurice a un caractère légendaire qu'on ne saurait contester sérieusement[3].

Toutefois, on devait s'attendre à ce que le parti païen, encore si puissant, essayât de tous les moyens pour empêcher le triomphe du christianisme. Les progrès extérieurs de l'Eglise l'exaspéraient; les adorateurs fanatiques des faux dieux frémissaient de colère en passant devant les temples somptueux élevés à l'honneur du Crucifié. Ils n'avaient pas toléré le culte des catacombes, ils en avaient fait interdire l'accès à plusieurs

1 Οἷς καὶ τὰς τῶν ἐθνῶν ἐνεχειρίζον ἡγεμονίας, τῆς περὶ τὸ θύειν ἀγωνίας αὐτοὺς ἀπαλλάττοντες. (Eusèbe, *H. E.*, VIII, 1.)

2 Lactance, *De morte persecutorum*, c. X.

3 A part ce qu'il y a d'improbable à voir une légion entièrement composée de chrétiens et de chrétiens également héroïques, le silence d'historiens comme Eusèbe, Sulpice Sévère et Paul Orose, est significatif. La première mention du fait est dans les *Actes* de saint Romain (an 520) et d'Avitus. On a cru y distinguer une confusion bizarre avec les *Actes* d'un Grec nommé Maurice, qui subit le martyre avec soixante-dix soldats chrétiens en Syrie à la même époque. (Mosheim, *Comment.*, p. 27. — Gieseler, *K. G.*, t. Ier, p. 263.)

reprises, et maintenant ils supporteraient la célébration de ces rites maudits en plein soleil, à quelques pas du palais impérial! Quand ils se comptaient, ils se trouvaient une imposante majorité; ils avaient pour eux les traditions du passé, les lois, les empereurs, car on pouvait compter sur l'appui de Dioclétien, et Constance Chlore était trop loin du siége de l'empire pour contrecarrer leurs projets. Le parti païen se composait de philosophes semblables à Hiéroclès ou aux illuminés de l'école d'Alexandrie, inclinant de plus en plus à la théurgie, de magiciens trompeurs ou trompés, de tous les prêtres vivant de l'autel, et de la masse abjecte d'un peuple corrompu qui demandait à la superstition des excuses pour ses crimes dans la vie présente et un remède contre ses terreurs pour la vie future. Son chef reconnu était le césar Galère qui, dès l'enfance, avait été sous l'influence d'une mère païenne par les vices et les croyances, passionnément attachée aux idoles, et par conséquent ennemie jurée des chrétiens, auxquels elle ne pardonnait pas de s'être abstenus des fêtes impies auxquelles elle présidait dans son village [1]. On peut se figurer ce que pouvait être le paganisme d'une bourgade perdue de l'Illyrie; c'était le plus hideux ramassis de toutes les basses superstitions, sans aucun mélange de cette largeur philosophique à laquelle on n'échappait pas dans les grandes villes. Le fils de Romula n'avait abjuré sur le trône ni le bigotisme de son village

[1] « Erat mater ejus Deæ montium cultrix. Dapibus sacrificabat pene quotidie. Christiani abstinebant. Hinc concepit odium adversus eos. » (Lact., *De morte persecutorum*, c. XI.)

ni la haine stupide de sa mère. Préparé à la cruauté par une vie infâme, unissant cette soif de volupté et cette soif de sang qui s'associent si bien, capable de tous les crimes, Galère était l'espoir du parti païen, et devait être son puissant instrument. Il cherchait à amener Dioclétien à se départir de sa politique modérée à l'égard des chrétiens. On savait déjà qu'il n'était pas favorable à leurs croyances et qu'il se posait en gardien vigilant des traditions nationales, rôle assez bizarre de la part d'un empereur qui avait apporté un changement considérable dans la constitution de l'empire. On lit la déclaration suivante dans un décret qu'il avait rendu contre la secte des manichéens : « Les dieux immortels ont établi et déterminé par leur providence ce qui est bon et vrai. Beaucoup d'hommes sages sont d'avis de le maintenir. Il ne faut point s'opposer à eux; nulle religion nouvelle ne doit critiquer l'ancienne, car c'est un grand crime de renverser ce que les ancêtres ont établi et ce qui est la loi de l'Etat[1]. » Cet amour de ce qui était antique pouvait, jusqu'à un certain point, retarder la persécution, car l'Eglise formait un corps respectable dans l'Etat, et se prévalait à bon droit d'une tradition déjà longue, mais il pouvait aussi, sous l'influence de suggestions perfides, amener les plus sanglantes répressions de la foi chrétienne. Ce fut dans les camps que la persécution commença. Nous avons déjà montré combien le service militaire était lié intimement à la pratique

[1] Néander, *K. G.*, t. I[er], p. 148.

de l'idolâtrie. Pour que les chrétiens vécussent en paix dans les armées, il était nécessaire que leurs chefs fermassent volontairement les yeux sur bien des infractions à une discipline entachée d'idolâtrie. Il suffisait que l'on eût quelque intérêt à les surveiller pour que la persécution éclatât. Il entrait dans les desseins de Galère de faire naître partout les soupçons contre les chrétiens. Un général dont le nom est inconnu, mais probablement placé sous son influence, rechercha avec soin dans son armée tous ceux qui refusaient de sacrifier. Il chassa ignominieusement les soldats qui ne se soumirent point à ses ordres, et quelques-uns même furent mis à mort. Galère n'osait pas encore s'attaquer ouvertement à la multitude innombrable des chrétiens [1]. Mais il était facile de falsifier les faits en présentant ce qui s'était passé aux armées comme une rébellion dangereuse, et d'incliner peu à peu Dioclétien à la persécution. Une circonstance qui révèle la complicité des prêtres contribua à dissiper ses scrupules. Dans l'été de l'année 302, se trouvant dans une ville de l'Orient, l'empereur faisait consulter les dieux, selon la coutume païenne, par un sacrifice augural. Il était entouré de plusieurs chrétiens qui étaient hauts dignitaires de sa cour. Le prêtre, auquel on avait sans doute fait la leçon, renouvela à plusieurs reprises le sacrifice, sous prétexte que la divinité se refusait à donner une réponse en présence de ses pires

[1] Ἤδη δὲ σπανίως τούτων εἷς που καὶ δεύτερος θάνατον ἀντικατηλλάττοντο. (Euseb., *H. E.*, VIII, 4.)

ennemis. Cette indigne fourberie eut un plein succès; l'empereur déclara que l'on chasserait de sa cour tous ceux qui ne sacrifieraient pas aux dieux, et il commanda que le sacrifice fût partout rendu obligatoire dans ses armées[1]. Ces mesures étaient un acheminement à la persécution générale. Elle fut décrétée au printemps de l'an 303, à la suite d'un conseil de l'empire tenu sous la présidence de Dioclétien, en présence de Galère. La délibération fut prolongée et sérieuse. Le vieil empereur, déjà atteint du mal plus moral que physique qui assombrissait son esprit et devait bientôt lui faire déposer l'empire du monde comme un insupportable fardeau, hésitait devant une décision si grave. Il représentait que l'Eglise formait un parti imposant, qu'une tolérance prolongée l'avait maintenue dans l'empire, et que l'on ne parviendrait pas à la faire disparaître dans des flots de sang. Galère avait sur lui l'avantage d'une passion fougueuse et d'une ferme résolution; il devait facilement triompher d'un cœur irrésolu et à demi gagné[2]. Pour ménager les derniers scrupules de Dioclétien, on décida de consulter l'oracle d'Apollon. C'était remettre la décision de l'affaire à ceux qui désiraient avec le plus d'ardeur la persécution, car il y avait longtemps que dans tous les sanctuaires on attendait ce jour. Le dieu ne se crut pas obligé d'envelopper l'oracle d'obscures allégories;

[1] « Mactatæ hostiæ nihil ostendebant, tunc ira furens sacrificare non eos tantum qui sacris ministrabant, sed universos qui erant in palatio jussit, etiam milites. » (Lactance, *De morte persecutorum*, X.)

[2] « Diu senex furori ejus repugnavit, ostendens quam perniciosum esset inquietari orbem terræ. » (*Id.*, X.)

il parla avec la sincérité de la haine comme parlaient ses prêtres, et Dioclétien fut enfin vaincu[1]. Au matin du 23 février 303, jour de la fête du dieu Terme, un centenier, suivi de quelques soldats, se dirige vers le temple chrétien de Nicomédie. Les portes en sont enfoncées, l'édifice est mis au pillage, puis détruit. La soldatesque païenne cherche partout l'image du Dieu proscrit[2], et comme ces stupides agents de la force ne la rencontrent nulle part, ils concentrent toute leur fureur sur un exemplaire des saints Livres qu'ils mettent en lambeaux. Ils étaient bien guidés par l'instinct de la haine : la Parole divine n'était-elle pas le vrai fondement de l'Église? Le lendemain, le premier décret de proscription est affiché à Nicomédie pour être reproduit dans tout l'empire. Il portait « que les édifices religieux devaient être rasés et les exemplaires des Livres sacrés jetés au feu; et que les chrétiens qui étaient revêtus de quelque charge en seraient dépouillés, tandis que les esclaves qui persévéreraient dans les croyances proscrites ne pourraient jamais être affranchis[3]. » En outre, les chrétiens n'avaient le droit d'intenter aucune action en justice, mais ils pouvaient être chargés de toutes les accusations sans que leur défense fût libre. Le décret

[1] « Misit ad Apollinem Milesium. Respondit ille ut divinæ religionis inimicus. » (Lactance, *De morte persecutorum*, X.)

[2] Revulsis foribus simulacrum Dei quæritur. » (*Id.*, XII.)

[3] Τὰς μὲν ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος φέρειν, τὰς δὲ γραφὰς ἀφανεῖς πυρὶ γενέσθαι, καὶ τοὺς μὲν τιμῆς ἐπειλημμένους, ἀτίμους, τοὺς δὲ ἐν οἰκετίαις, εἰ ἐπιμένοιεν ἐν τῇ τοῦ χριστιανισμοῦ προθέσει, ἐλευθερίας στερεῖσθαι. (Eusèbe, *H. E.*, VIII, 2.)

se terminait par la menace de la torture[1]. Quelques ménagements étaient encore gardés dans ce premier édit; il n'y était pas fait mention de la peine capitale, mais il n'est pas permis aux persécuteurs de modérer à leur gré la violence impie qu'ils ont déchaînée; ils sont nécessairement entraînés jusqu'aux conséquences extrêmes qu'ils ne prévoyaient pas, car dans leur calcul ils n'avaient oublié qu'une chose, le courage inflexible et l'héroïsme de la conscience. On reconnaît dans ce premier décret l'inspiration des philosophes païens; ni Dioclétien, ni Galère n'auraient pensé par eux-mêmes à proscrire les saintes Ecritures : c'était la lâche vengeance de lettrés impuissants qui voulaient anéantir le livre divin qui les confondait. L'édit de Dioclétien mettait les chrétiens hors la loi plus qu'ils ne l'avaient encore été. Tout était permis contre eux, comme le disait Sénèque des esclaves. Pour eux plus de juges, même dans les affaires ordinaires de la vie, mais partout des ennemis acharnés, sous la toge du magistrat comme sous le manteau du philosophe. Qu'on songe que la société religieuse que l'on proscrivait ainsi était devenue très nombreuse, qu'elle était accoutumée depuis de longues années à une tolérance qui l'avait considérablement accrue; on comprendra quel frémissement d'indignation dut la parcourir tout entière quand fut affiché avec apparat le décret qui légitimait contre elle toutes les iniquités, toutes les spo-

[1] « Edictum, quo cavebatur ut tormentis subjecti essent, adversus eos omnis actio caleret; ipsi non de injuria, non de rebus ablatis agere possent. » (Lactance, *De morte persecutorum*, c. XIII.)

liations dans la vie privée, toutes les violences dans le Forum et sur les places publiques. L'Église comptait encore beaucoup d'humbles chrétiens prêts à être conduits au supplice, comme leur Maître, sans ouvrir la bouche; mais elle avait aussi dans ses rangs des hommes d'une piété moins réelle qui la savaient forte et puissante, et qui unissaient au sentiment du devoir celui du droit. Il appartenait à cette dernière classe le chrétien inconnu qui, le lendemain de la promulgation du décret, l'arracha sur les murs mêmes du palais impérial et y substitua ces paroles ironiques : *Ce sont là ses victoires sur les Goths et les Sarmates*[1]. Jeté tout vivant dans un bûcher, il supporta son supplice avec le mâle courage d'un héros antique. Nous avons déjà signalé, d'après les Actes des martyrs de cette époque, un changement d'attitude chez plusieurs accusés; leurs réponses sont souvent plus fières, et quelques-uns jettent aux proconsuls le nom de tyran. On sent que si l'Église se soumet encore, elle pourrait bientôt résister; c'est le signe de ses progrès, mais aussi le symptôme d'une certaine altération du sentiment religieux. Évidemment les chrétiens ont plus de peine à se résigner; les femmes elles-mêmes cèdent à des impulsions nouvelles, plusieurs d'entre elles cherchent à échapper aux persécuteurs par le suicide. A Rome, une Lucrèce chrétienne se frappe le cœur pour se soustraire au déshonneur[2], et à Antioche, une mère et ses deux filles se jettent dans

[1] Eusèbe, *H. E.*, VIII, 5.
[2] Eusèbe, VIII, 14.

les flots pour se dérober au supplice qui les attend[1]. Entre ces deux classes de chrétiens, entre les confesseurs qui sont à la fois patients et héroïques et ceux qui ne sont qu'héroïques, se presse la multitude des chrétiens. Comme dans la précédente persécution, les défections furent nombreuses; beaucoup d'entre eux, reculant devant l'apostasie, prirent un moyen détourné d'éviter la mort. Au lieu des exemplaires des saintes Ecritures, ils livraient des manuscrits de livres hérétiques, et ils croyaient avoir ainsi satisfait à la fois à leur conscience et au soin de leur sécurité. On les appela *traditeurs* (traditores), et leur prudence fut blâmée comme excessive par un parti influent dans l'Eglise d'Afrique. Ainsi surgit la querelle du donatisme, qui devait soulever tant d'orages dans la période suivante.

Revenons au récit de cette effroyable persécution. Peu de temps après la promulgation du décret, un incendie éclata à deux reprises dans le palais de Dioclétien à Nicomédie. Galère ne manqua pas d'en accuser les chrétiens; ceux-ci lui renvoient avec plus de justice l'accusation, car il avait tout intérêt à pousser la persécution à outrance et à ne pas la laisser s'apaiser d'elle-même[2]. Il est remarquable que la même accusation calomnieuse qui avait provoqué la première persécution de l'Eglise ait ranimé la dernière, et que, sous Dioclétien comme sous Néron, les chrétiens aient été

[1] Eusèbe, VIII, 12.
[2] « Occultis ministeriis palatio subjecit incendium. » (Lactance, *De morte persecutorum*, XIV.)

immolés comme incendiaires. Dioclétien, rendu furieux par l'incendie dont il a été le témoin[1], promulgue trois décrets nouveaux afin d'en finir avec le christianisme. Par le premier il commande l'emprisonnement de tous les évêques[2]; par le second il veut qu'on les soumette à la torture pour les amener à l'apostasie[3], et par le troisième, l'empereur, étendant aux chrétiens indistinctement les mesures prises d'abord contre les seuls évêques, ordonne que dans toutes les villes et les villages on les contraigne à sacrifier sous peine des plus affreux supplices[4]. Ce dernier édit était écrit avec la pointe d'un poignard, selon l'énergique expression de Constantin[5], et il ouvrait une ample carrière à l'imagination des bourreaux. A peine ces édits furent-ils promulgués dans l'empire, que la persécution sévit avec une fureur extraordinaire[6]. Les Eglises sont démolies, les livres saints mis en lambeaux et jetés dans les flammes; les prisons sont encombrées de chrétiens; les plus vils criminels leur font place et les instruments de tortures déchirent leurs membres nuit et jour. Le sang coule à torrents. La fuite était très difficile, car il n'y avait presque pas une bourgade où les décrets

[1] « Furebat imperator. » (Lactance, *De morte persecutorum*, XV.)

[2] Τοὺς πανταχόσε τῶν ἐκκλησιῶν προεστῶτας εἱρκταῖς καὶ δεσμοῖς ἐνεῖραι. (Eusèbe, VIII, 6.)

[3] Τοὺς κατακλείστους θύσαντας μὲν, εἄν βαδίζειν ἐπ' ἐλευθερίας, ἐνισταμένους δὲ, μυρίαις καταξαίνειν βασάνοις. (*Id.*)

[4] Καθολικῷ προστάγματι πάντας πανδημεὶ τοὺς κατὰ πόλιν θύειν τε καὶ σπένδειν τοῖς εἰδώλοις ἐκελεύετο. (Eusèbe, *De martyr. Palestin.*, c. III.)

[5] Eusèbe, *Vita Constant.*, II, 5.

[6] « Vexabatur ergo universa terra. » (Lact., *De morte persecutorum*, XVI.)

n'eussent été affichés. Toutes les classes de la société payent leur sanglant tribut à la fureur des païens. La femme et la fille de Dioclétien ayant été forcées de sacrifier aux faux dieux [1], on put reconnaître que nulle protection ne serait efficace pour préserver les chrétiens fidèles. Les premières victimes furent choisies dans l'entourage de l'empereur, parmi ses officiers, et leur haut grade ne fit qu'enflammer la fureur de leurs bourreaux qui leur infligèrent les plus affreuses tortures. Un jeune homme de la suite de Dioclétien nommé Pierre fut brûlé lentement sur le gril après avoir eu tous les membres déchirés. Dorothée, qui avait été honoré de toute la confiance de son maître, fut étranglé [2]. Une petite ville fut entièrement brûlée en Phrygie, parce que la majorité de ses habitants avait abandonné les idoles [3]. Dans l'Afrique proconsulaire, beaucoup de chrétiens furent jetés aux bêtes. On eût dit que leur calme courage rayonnant dans leur regard contenait pour un moment la rage des lions et des léopards [4]. D'autres furent écartelés ou brûlés, d'autres jetés dans la mer ou déchirés par des ongles de fer ; quelques-uns moururent de faim dans leur prison. La persécution atteignit jusqu'aux déserts de la Thébaïde. On voit, par le témoignage de Philéas, évêque de Thmulé, qu'à Alexandrie les magistrats abandonnèrent les condamnés à la populace, qui se fit un jeu cruel de les torturer [5]. Beau-

[1] Lactance, *De morte persecutorum,* XV.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VIII, 6.
[3] Ὅλην χριστιανῶν πολίχνην. (Eusèbe, *H. E.*, VIII, 11.)
[4] *Id.*, VIII, 7.
[5] *Id.*, X.

coup d'évêques périrent, entre autres Pierre d'Alexandrie. Félix, évêque de Tabura, en Afrique, résista à toutes les injonctions qui lui étaient faites de livrer les saintes Écritures. « Voici mon corps, disait-il, brûlez-le, mais je ne livrerai pas aux hommes le livre où sont rapportés les actes et les paroles de mon Sauveur [1]. » Le récit d'Eusèbe, qui résidait à Césarée, prouve combien cette persécution fut sanglante, car il n'y a aucune raison pour croire que la Palestine ait été plus maltraitée qu'aucune autre province. Les Églises d'Italie furent exposées à de grandes souffrances. Le martyre de saint Sébastien et de sainte Agnès eut lieu à Rome à cette époque. La Gaule seule fut préservée, grâce à la modération et à l'esprit tolérant de Constance Chlore qui n'exécuta le décret de Dioclétien que pour la forme; il se borna à détruire quelques édifices religieux et ne permit aucune violence contre les personnes [2].

Nous n'avons pas à retracer avec détail la grande révolution politique et religieuse qui mit fin à cette persécution et d'une manière générale à la persécution contre les chrétiens; ce serait entrer dans l'histoire du quatrième siècle. On sait qu'après la retraite volontaire des deux Augustes, Dioclétien et Maximien Hercule, deux nouveaux empereurs les remplacèrent : ce furent Maximin Daza, en Syrie et en Égypte, et Sévère, en Afrique et en Italie, qui régnèrent concurremment

[1] Ruinart, *Acta Martyr.*

[2] « Dei templum quod est in hominibus incolume servavit. » (Lact., *De morte persecutorum*, XIX.)

avec Galère et Constance Chlore; ce dernier fut bientôt remplacé par son fils. Constantin, pour rejoindre son père mourant, avait dû tromper Galère à la cour duquel il était en otage; il avait avancé d'un jour l'heure indiquée pour son départ et rendu la poursuite impossible en tuant sur sa route tous les chevaux des relais impériaux. Un instant l'empire eut six compétiteurs, car le vieux Maximien Hercule, qui n'avait pas le goût du jardinage au même degré que Dioclétien, s'était lié avec son fils Maxence pour s'emparer de Rome et y avait réussi. Sévère vaincu et tué par lui fut remplacé par Licinius. Pendant les luttes sanglantes provoquées par ces rivaux ambitieux, les chrétiens purent respirer. Persécutés un certain temps par Maximin Daza ligué avec Galère, ils avaient bientôt obtenu la paix dans tout l'Orient. Leur ennemi le plus acharné, rongé du mal affreux qui avait châtié Hérode-Agrippa, désespéré d'avoir perdu l'Italie contre Maxence et à bout de ressources, se tourna vers le Dieu des Galiléens. L'édit de tolérance de Galère est l'une des plus étonnantes péripéties de l'histoire. Il y déclarait qu'il avait vainement essayé de ramener les chrétiens à la religion de l'empire; que l'on pouvait craindre que plusieurs d'entre eux n'abandonnassent leur culte sans en embrasser un autre; qu'en conséquence l'empereur dans sa clémence leur concédait le droit de se réunir et qu'il leur demandait seulement de prier leur divinité pour le rétablissement de sa santé [1].

[1] « Contemplatione mitissimæ nostræ clementiæ, intuentes, et consuetudinem sempiternam qua solemus cunctis hominibus veniam indul-

Le christianisme se trouvait ainsi placé au rang des religions autorisées. Il avait obtenu ce qu'il réclamait vainement depuis trois siècles, le droit de cité, et il l'avait obtenu du plus furieux de ses ennemis. Le triomphe était éclatant. Plût à Dieu que la religion proscrite se fût contentée du droit de subsister en se développant librement dans l'empire et n'eût pas ambitionné et obtenu celui de régner paternellement, car pour elle régner de cette manière, c'est servir un tout-puissant protecteur. On sait comment le fils de Constance Chlore, le jeune et brillant Constantin, devenu sinon chrétien, au moins partisan déclaré de la religion nouvelle, anéantit le parti païen au pont Milvius par sa victoire sur Maxime, après avoir forcé son beau-père Maximien Hercule à se tuer lui même en châtiment de ses complots réitérés contre lui. Maxime avait persécuté quelque temps l'Eglise de Rome, et il eut sans doute cherché son point d'appui dans le paganisme s'il eût été vainqueur. Le parti païen était donc défait dans sa personne. L'édit de Milan (313) apprit au monde qu'une ère nouvelle commençait. Malheureusement l'Eglise aussi entrait dans une voie bien nouvelle, dans celle des protections soldées [1]. Ce qu'elle allait gagner en puissance matérielle, elle devait le perdre en puis-

gere promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint christiani, et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant... Unde juxta hanc indulgentiam nostram, debebunt Deum suum orare pro salute nostra, ut undequoversum respublica perstet incolumis, et secure vivere in sedibus suis possent. » (Lactance, *De morte persecutorum*, XXXIV.) — Eusèbe, *H. E.*, VIII, 17.

[1] Lactance, *De morte persecutorum*, XLVIII.

sance morale et en indépendance. La victoire de Constantin sur Licinius, qui l'avait débarrassé auparavant de Maximin Daza, allié de Maxime, lui donna l'empire du monde, et il put asseoir sur le trône la religion si longtemps proscrite.

Arrêtons-nous sur le seuil de ces temps nouveaux qui n'appartiennent pas à notre sujet [1].

Si nous jetons un regard en arrière sur cette lutte si longue et si sanglante, nous reconnaîtrons qu'à vrai dire on ne peut compter que huit grandes persécutions.

La première éclata sous Néron (64), la seconde sous Trajan (110) après sa correspondance avec Pline le Jeune, la troisième sous Marc-Aurèle (177), la quatrième sous Septime Sévère (194), la cinquième sous Maximin (238), la sixième sous Dèce (249), la septième sous Valérien (257), et la huitième sous Dioclétien (303). Pour arriver avec Augustin [2] à compter dix grandes persécutions, il faut en supposer une sous Adrien et une autre sous Aurélien, mais sans aucun autre motif que celui de faire cadrer l'histoire avec une typologie arbitraire.

[1] Voir, sur toute cette révolution, l'ouvrage de M. A. de Broglie sur *l'Eglise et l'empire romain au quatrième siècle,* t. Ier.

[2] Augustin, *De Civ. Dei,* XVII, 52. — Sulpic. Sever., *Hist. sacra,* II, 33.

LIVRE II.

LES PÈRES DE L'ÉGLISE D'ORIENT ET DE L'ÉGLISE D'OCCIDENT DEPUIS LA FIN DU DEUXIÈME SIÈCLE JUSQU'A CONSTANTIN.

CHAPITRE I.

LES PÈRES DE L'ÉGLISE D'ORIENT[1].

---

§ I. — *Les écrivains ecclésiastiques en Asie Mineure, en Grèce et en Egypte jusqu'à Origène.*

Le temps des grandes souffrances fut aussi pour l'Eglise celui des grandes luttes intérieures. Cette période est caractérisée par une élaboration immense dans toutes les sphères, dans celle de la pensée comme

[1] Les sources premières sont : 1° les écrits des Pères et les *Reliquiæ sacræ* de Routh, t. III et IV, pour ceux dont les œuvres sont perdues ; — 2° Eusèbe, lib. VI et VII de son Histoire ; — 3° Saint Jérôme, *De viris illustribus* ; — 4° Anastase, *Liber Pontificalis*. — Nous mentionnerons en outre les ouvrages suivants : les *Mémoires* de Lenain de Tillemont, t. IV ; — Bœhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, t. Ier ; — *Encyclopédie* d'Herzog, et diverses monographies que nous citerons à leur place.

dans celle de la vie ecclésiastique. La persécution sévit au dehors, l'hérésie se développe au dedans, tous les périls la menacent à la fois, toutes les questions se posent ou pour mieux dire s'imposent. Il faut combattre et souffrir, tout en discutant les graves problèmes qui surgissent, fixer la formule tout en surveillant la discipline, et organiser la société religieuse sous le couteau de ses bourreaux.

Nous aurons à suivre dans toutes ses phases cette ardente élaboration d'où devait sortir une Eglise admirable à beaucoup d'égards, mais bien différente de celle que nous avons contemplée au siècle apostolique. Pour le moment, nous cherchons moins à retracer ces luttes dogmatiques qu'à esquisser la figure des combattants qui y prirent part et qu'à peindre leur vivante personnalité. Nous écarterons tout ce qui tient à l'exposition méthodique du système, c'est l'homme et non le théologien que nous désirons mettre en lumière dans chacun des Pères de cette période. N'oublions pas que si elle a préparé le triomphe de la hiérarchie, elle n'en a pas porté le joug, et qu'elle fut après tout un temps de liberté où l'unité de la foi n'empêchait pas une diversité féconde. L'Orient et l'Occident se distinguent encore par de profondes différences, et ne se croient pas obligés de les effacer ou de les fondre dans un symbole commun. Les individualités se trempent à ce régime; elles se développent hardiment, largement, et la compression extérieure ne fait que provoquer ces énergiques réactions de l'âme et de l'esprit qui sont les revanches sublimes de la liberté sous tous les despo-

tismes. Les théologiens martyrs du troisième siècle ne sont pas les empreintes effacées d'un même type doctrinal gravé sur les esprits par un procédé mécanique. Egalement soumis à l'autorité du Maître divin, ils ne se font aucun scrupule de conserver intacte l'indépendance de la pensée chrétienne; ils se meuvent avec aisance dans une conception dogmatique pleine de largeur qui n'exclut que l'hérésie déclarée.

Ne nous étonnons pas si, au milieu des dangers de la persécution et des devoirs innombrables de la vie missionnaire, ils déploient une si grande activité intellectuelle; elle s'augmente de ce qui semblait devoir l'entraver; tout la stimule, depuis la noble souffrance qui exalte l'être moral jusqu'aux viles injures auxquelles il faut répondre et aux subtilités de l'hérésie qu'il faut déjouer. Les sophistes qui prétendent vivre de leur doctrine ne peuvent traverser les temps difficiles; il n'en est pas de meilleurs pour les apôtres de la vérité, et jamais ils ne sont mieux inspirés que quand ils doivent mourir pour elle. C'est au pied des bûchers que la pensée chrétienne a pris son plus large essor.

Son foyer le plus actif, à cette époque, ne doit pas être cherché dans les contrées qui furent son berceau. Le christianisme s'y consolide, et s'y développe extérieurement comme nous l'avons constaté dans le tableau des missions, mais l'influence prédominante est ailleurs; elle part des grandes villes comme Alexandrie, Rome et Carthage, et si Césarée projette un éclat vif et passager, elle le doit à Origène, le grand exilé de l'Eglise d'Egypte. L'Asie Mineure ne nous fournit que quelques

noms, respectables sans doute, mais qui pâlissent devant ceux que les Eglises de l'Afrique et de l'Italie peuvent invoquer. La question de la fixation de la Pâque a suffi pendant longtemps à l'activité de ces évêques qui n'avaient ni l'esprit spéculatif des Alexandrins ni le génie dominateur des chrétiens de Rome. Le siége de Jérusalem fut occupé à la fin du second siècle et au commencement du troisième par Narcisse, homme d'une piété austère, inclinant à l'ascétisme. Indignement calomnié par des ennemis perfides, il ne répondit que par le silence, et il se retira au désert pendant de longues années. Une légende très ancienne, puisque Eusèbe s'en est fait l'écho, lui attribue de nombreux miracles, mais qui rappellent trop ceux des évangiles apocryphes pour n'être pas apocryphes eux-mêmes. Cette longue retraite d'un homme placé à la tête de l'une des Eglises les plus considérées avait sans doute frappé l'imagination du peuple chrétien, et on sait que les récits légendaires n'ont nulle part germé avec plus de facilité que sur le sable des déserts qui servirent sitôt de refuge à de pieux solitaires[1]. Revenu à Jérusalem plus que centenaire, Narcisse s'adjoignit dans l'épiscopat Alexandre; celui-ci dirigeait depuis longtemps une Eglise de Cappadoce, et s'était rendu en Palestine pour visiter les lieux saints. Une double révélation avertit les deux évêques de prendre cette décision[2]. Alexandre écrivit plusieurs lettres à ses collègues dans l'épiscopat; il eut auprès de lui pendant quelque temps

[1] Eusèbe, VI, 10.
[2] Κατὰ ἀποκάλυψιν νύκτωρ. (Eusèbe, VI, 11.)

Clément d'Alexandrie, et l'estime qu'il lui accorda dénote chez lui de l'élévation et de la largeur d'esprit[1]. Jeté en prison à Césarée dans la persécution de Dèce, il mourut de la mort des confesseurs[2]. L'Eglise de Césarée, qui devait avoir la gloire de recueillir Origène exilé et son école, fut dirigée sous Sévère par l'évêque Théophile, qui marqua dans les discussions sur la Pâque et exerça une grande influence dans le synode tenu à cette occasion[3]. Antioche, l'une des Eglises métropolitaines de l'Asie, eut à sa tête, à la fin du règne de Commode et au commencement de celui de Sévère, l'évêque Sérapion, qui se signala par de nombreux écrits dirigés contre le montanisme et le judaïsme[4].

L'Eglise grecque ne paraît pas avoir joué un rôle important à cette époque. Elle n'eut ni grands évêques ni docteurs illustres. Athènes était totalement éclipsée par Alexandrie. L'Eglise de Corinthe, jadis si facilement agitée par des troubles qui révélaient une vie intense bien que souvent mal dirigée, jouit du repos le plus complet et obtient le silence de l'histoire. Un seul de ses évêques est sorti de l'obscurité, c'est Bacchylus, qui vivait au temps de Sévère et qui était très vénéré de ses collègues de l'Achaïe. Il écrivit sur la Pâque[5]. Nous nous bornerons à rappeler les noms de quelques docteurs ou évêques dont les ouvrages ne sont connus que par leurs titres ou par quelques fragments. Nous

[1] Eusèbe, VI, 11.
[2] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. LXII.
[3] *Id.*, c. XLIII.
[4] *Id.*, c. XLI. — Eusèbe, VI, 12.
[5] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XLIV.

mentionnerons Héraclite, qui écrivit sous Sévère un commentaire sur les épîtres de Paul[1]; Maxime, qui traita de la question de l'origine du mal; Candidus et Appion, qui écrivirent sur la création des six jours[2]; Sextus, auteur d'un livre sur la résurrection; Arabianus, dont le nom seul a survécu, et Jude qui, dans un commentaire sur les semaines de Daniel, établit la chronologie de l'Eglise depuis sa fondation jusqu'à Sévère, et annonça la venue prochaine de l'Antechrist[3]. Ces titres d'ouvrages suffisent pour révéler chez leurs auteurs une vive préoccupation de la gnose hérétique et spécialement du dualisme oriental qui la pénétrait, car ils reviennent sans cesse au grave problème de l'origine de la matière. On reconnaît aussi que toutes les fois qu'ils ne sont pas stimulés par les attaques de leurs adversaires, leur pensée revient par son cours naturel à de petites questions de chronologie.

Transportons-nous maintenant dans le foyer le plus actif et le plus brillant de la pensée chrétienne, dans cette Eglise d'Alexandrie dont nous avons plus d'une fois rappelé le nom, mais qu'il nous faut apprendre à connaître dans la personne de ses plus illustres représentants. Nous avons vu la métropole de l'Egypte supplanter, longtemps avant Jésus-Christ, la ville des Platon, des Sophocle et des Phidias. Mais c'est un honneur pour Athènes de n'avoir pu régner sur le monde depuis le jour où elle fut asservie, et d'avoir perdu

[1] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XLVI.
[2] *Id.*, c. XLVI-XLIX.
[3] *Id.*, c. XXXIII.

avec l'indépendance le souffle du grand art et l'inspiration qui produit les chefs-d'œuvre. Plus savante et plus ingénieuse, Alexandrie n'a connu ni la haute poésie ni la mâle éloquence, mais elle a rapproché et mêlé tous les éléments du monde antique, et créé, à sa manière, une sorte d'universalisme plutôt vague que large enlevant aux religions de l'Orient comme à celles de l'Occident leur caractère exclusif, contraignant le judaïsme lui-même à pactiser avec les religions polythéistes, qu'il avait si longtemps proscrites. Né de ce bizarre mélange, l'esprit alexandrin planait sur toutes les divergences nationales, mais aussi il planait au-dessus de la réalité, au-dessus de l'histoire, à la hauteur d'une spéculation nuageuse, et le sens historique lui manquait absolument. Il se jouait des faits grâce à l'allégorie; ses élaborations philosophiques en recevaient un caractère à la fois vide et grandiose. Très préoccupé des symboles, il s'est attaché avec passion au premier de tous, à la parole humaine; il a développé une vaste science linguistique, qui unissait la minutie du scoliaste à la subtile imagination du mythologue. Avec de telles prédispositions, il devait incliner au gnosticisme, et jusque dans la foi la plus fervente, il portera ses défauts comme ses qualités.

Alexandrie était une ville essentiellement lettrée. On n'y vivait que pour la science. Au commencement de l'ère chrétienne, elle possédait deux magnifiques établissements scientifiques qui éclipsaient les palais et les temples. C'étaient le Muséum et le Sérapéum. Le premier de ces établissements avait été construit,

par les Ptolémées, dans la partie occidentale de la ville. Entouré de portiques et de jardins de plaisance, il contenait une bibliothèque considérable et une salle pour les disputes publiques. Le Sérapéum rivalisait avec le Muséum par la beauté de son architecture et le nombre de ses précieux manuscrits. De tels établissements ne créent pas l'esprit scientifique, mais ils le favorisent et l'entretiennent quand il existe. On accourait de tous les points de l'empire pour en profiter; le philosophe grec ou romain, vêtu du manteau qui faisait tous les frais de son austérité, y rencontrait l'ascète asiatique et le docteur juif [1]. L'Eglise chrétienne fit de nombreuses conquêtes parmi tous ces philosophes, poussés à Alexandrie par la curiosité et aussi par l'inquiétude de l'époque. Ces prosélytes avaient des besoins intellectuels qu'il fallait satisfaire, des erreurs qu'il fallait redresser. Le christianisme, qui sait se faire tout à tous, se montra à la hauteur de ces esprits raffinés et troublés, comme il s'était mis à la portée des esclaves et des enfants, occupant avec un égal bonheur les deux extrémités de l'intelligence humaine, savant pour les savants, simple pour les simples, et toujours divin. L'Eglise institua dans la brillante capitale de l'Egypte une école de philosophie chrétienne qui rivalisa de science et de profondeur avec les autres écoles en les surpassant toutes par la possession de la vérité. Elle est connue sous le nom d'école des catéchistes. Pour nous en faire une juste idée, nous devons écarter

[1] Redepenning, *Origène*, t. Ier, p. 10, 11.

tout ce qui rappellerait une organisation trop invariable et trop fixe. On ne donnait pas à Alexandrie un cours régulier et méthodique d'instruction religieuse comme ceux qui ont lieu dans l'Eglise contemporaine. Les catéchumènes des premiers siècles étaient soigneusement instruits; mais le texte original de la constitution de l'Eglise d'Alexandrie nous montre que cette première instruction était très simple et se concentrait sur les points fondamentaux de la foi. L'école des catéchistes a eu sans doute pour point de départ l'instruction des catéchumènes, mais son cadre s'est de suite beaucoup élargi; elle a compté parmi ses auditeurs un grand nombre de chrétiens déjà baptisés et même des païens. Elle est devenue une véritable école de philosophie et de théologie chrétiennes, ou pour parler notre langage moderne, une chaire de haute apologétique. Ce n'est pas qu'elle s'entourât d'un grand apparat. L'enseignement public et solennel de la philosophie n'était pas dans la vraie tradition de l'antiquité. Ses maîtres les plus illustres en Grèce s'étaient contentés de libres entretiens, et ses deux écoles les plus fameuses avaient emprunté leurs noms à ces coutumes familières. L'Académie rappelait les jardins d'Académus où le divin Platon avait développé sa doctrine, et l'école péripatéticienne se faisait gloire de conserver par sa désignation habituelle le souvenir des promenades du grand Aristote avec ses disciples. L'enseignement, en étant moins officiel, avait plus d'autorité; les grandes déclamations et les solennelles dissertations avaient commencé avec la décadence de la philo-

sophie. Les premiers chrétiens étaient demeurés fidèles aux coutumes antiques; l'enseignement du Christ avait été encore plus courageusement simple et dénué de pompe officielle que celui de Socrate. Il convenait qu'une vérité vivante comme le christianisme, et qui puise sa force dans l'énergie des convictions, se communiquât directement d'âme à âme. La meilleure école de théologie était la maison d'un chrétien d'élite. C'est ainsi que Polycarpe s'était formé aux pieds de saint Jean et Irénée aux pieds de Polycarpe. Justin Martyr, le philosophe chrétien, groupait autour de lui des disciples attentifs partout où il portait ses pas. L'école des catéchistes d'Alexandrie ne fut pas fondée sur d'autres bases. Elle n'était point tenue dans un vaste local; elle n'était point rattachée au culte ni présidée par un évêque. Fondée par des laïques, elle ne différait en rien par la forme des anciennes écoles de philosophes. Bien qu'elle fût reconnue par les autorités régulières de l'Eglise, et que les catéchistes fussent nommés par ses premiers pasteurs, elle se tenait librement à toute heure du jour dans la maison du maître chrétien[1]. On y voyait affluer les hommes et les femmes, et l'enseignement qui, outre les lettres sacrées, embrassait les lettres humaines et même l'exposition des divers systèmes de la philosophie ancienne se proportionnait à la culture de chacun. C'était essentiellement une œuvre de dévouement, car il était gratuit[2].

[1] Eusèbe (*H. E.*, VI, 3) nous montre les disciples d'Origène réunis dans sa maison.

[2] Redepenning, *Origène*, t. I[er], p. 59-60.

Trois grands docteurs d'un mérite inégal assurèrent l'ascendant de l'école d'Alexandrie : Panténus, Clément et Origène y brillèrent tour à tour. Panténus, né probablement en Grèce[1], embrassa de bonne heure la philosophie du Portique, puis cédant aux entraînements de son temps, il se rallia à la philosophie pythagoricienne, ou plutôt à l'éclectisme théosophique qui était en si grande faveur alors[2]. On n'a aucun détail sur sa conversion. On sait seulement qu'aussitôt gagné à l'Evangile, il se consacra tout entier à le propager et à le défendre, en tirant parti de toutes les connaissances qu'il avait amassées alors qu'il portait le manteau de philosophe. Il trouva à Alexandrie, où il se rendit vers l'an 180, l'emploi de ses grandes facultés ; ses vastes connaissances devaient y être particulièrement appréciées. Il fut le vrai fondateur de l'école des catéchistes ; il l'éleva à la hauteur où ses successeurs la maintinrent, et il paraît avoir conçu le premier dans toute sa largeur le plan de l'apologétique alexandrine si admirablement développé par Clément et Origène[3]. On doit reconnaître un trait de génie en même temps qu'une noble largeur de cœur dans ses vues sur le but providentiel de la haute culture grecque. Il frayait la voie à une appréciation vraiment philosophique et chrétienne de

[1] Les témoignages diffèrent sur ce point. On a prétendu que Panténus était né en Sicile, parce que Clément le compare à l'abeille de Sicile ; mais c'est donner bien de l'importance à une métaphore. (Clément, *Strom.*, I, I, § 11.)

[2] Eusèbe, V, 10. — « Stoicæ sectæ philosophus. » (Jérôme, *De viris illustr.*, XXXVI. — Redepenning, *Origène*, t. Ier, p. 65.)

[3] Origène dit positivement que son enseignement était modelé sur celui de Panténus : Μιμησάμενος τὸν πρὸ ἡμῶν Πάνταινον. (Eusèbe, VI, 19.)

l'histoire de l'humanité; il découvrait avec plus de clarté que Justin l'unité du plan divin dans la diversité des nationalités et sous la confusion apparente des événements. Il paraît avoir possédé une grande éloquence, car Clément, dans ses *Stromates*, se déclare incapable de reproduire la beauté et l'élévation de son enseignement. « Je sais, disait-il humblement en parlant de ses *Stromates*, quelle est la faiblesse de ces réflexions, si je les compare à l'esprit plein de grâce qu'il m'a été donné d'entendre[1]. » La science, telle qu'il la comprenait, bien loin de dessécher le cœur, l'animait d'un saint zèle. Aussi n'est-on pas étonné de voir ce maître illustre porter l'Evangile jusque dans l'extrême Orient[2], se préparant ainsi par la vie missionnaire à l'enseignement théologique, ou peut-être, interrompant celui-ci pour aller annoncer Jésus-Christ à des peuples barbares qui ne le connaissaient qu'imparfaitement[3]. Temps heureux où la science ne se séparait pas de la piété active et militante, où l'homme tout entier appartenait à sa cause et réalisait héroïquement ce qu'il enseignait éloquemment. On sait que Panténus

[1] Τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον. (Clément, *Stromates*, I, c. I, § 14.) Clément parle encore du langage *lumineux et plein d'amour* de ses maîtres, parmi lesquels il rangeait tout d'abord Panténus. (Clém. d'Alex., *Strom.*, I, I, § 11. — « Magis viva voce Ecclesiis profuit, » dit Jérôme (*De viris illustr.*, XXXVI) en parlant du même docteur.

[2] Eusèbe appelle Indiens les habitants de l'Arabie méridionale (V, 10).

[3] Il est difficile d'établir avec certitude la date de cette mission. Jérôme (*De viris illustr.*, XXXVI), prétend que Panténus fut envoyé en mission par l'évêque Démétrius, ce qui porterait ce voyage après l'an 190. D'un autre côté, Eusèbe donne à entendre qu'il mourut catéchiste (Eusèbe, V, 10). On peut supposer une interruption momentanée dans son enseignement.

trouva l'évangile araméen de Matthieu dans le pays lointain où il se rendit. On avait conservé de lui des commentaires sur les Ecritures qui ouvraient la voie à l'interprétation allégorique; nous n'en possédons plus que d'informes fragments[1]. Mais il laissait après lui mieux que des écrits; il laissait un disciple qui était destiné à le surpasser en continuant son œuvre avec éclat.

Titus Flavius Clément d'Alexandrie, qui devait ce dernier nom à la grande réputation qu'obtint l'enseignement donné par lui dans la capitale de l'Egypte, était probablement originaire de la Grèce[2]. Né au sein du paganisme, il consuma sa jeunesse comme les esprits distingués du temps dans des recherches actives et ardentes de la vérité; il entreprit de grands voyages et ne s'arrêta dans cette poursuite passionnée que quand il put se reposer, comme il le dit, au sein du Verbe ou de l'éternelle vérité. Dédaignant tout ce qui ne se rapportait pas directement à la grande préoccupation de son âme, il n'entre dans aucun détail sur les événements de sa vie extérieure. Il a parcouru les plus brillantes cités de l'ancien monde; il a visité l'Asie et l'Afrique. Il ne dit rien de ces pays, ni de ses aventures. Il n'a gardé le souvenir que d'un seul voyage, celui de sa pensée au travers des systèmes. Cette histoire toute morale l'intéresse seule. Ses écrits nous révèlent quelles vastes connaissances il acquit pendant

[1] Routh, *Reliquiæ*, t. I[er], p. 380, 381.

[2] Voir, sur Clément, Jérôme (*De viris illustr.*, XXXVIII); Eusèbe (*H. E.*, VI, 13); Redepenning (*Origène*, I, 73). Nous recourrons principalement à ces ouvrages.

cette période de sa vie. Poëtes et philosophes lui devinrent également familiers, et il soulève le voile de tous les mystères religieux. Il nous apprend qu'il eut l'occasion d'entendre plusieurs représentants éminents du christianisme en Italie, en Grèce et en Asie[1]. Panténus, clairement désigné par lui, fut celui qui exerça sur lui la plus décisive influence. « Je me fixai en Egypte, dit-il, dès que j'eus entendu son enseignement. Semblable à l'abeille de Sicile, il cueillait dans le champ des Ecritures la fleur de la parole des prophètes et des apôtres, et il versait une science pure dans l'âme de ses auditeurs[2]. » Panténus, par son savoir, sa largeur et sa piété devait enchaîner un esprit comme Clément. Celui-ci était attiré vers le christianisme, peut-être même déjà gagné tout à fait, mais il n'avait pas abjuré la noble passion de sa jeunesse, l'amour de la grande philosophie de sa patrie. Il ne pouvait la répudier au même titre que les superstitions païennes qu'elle avait sourdement minées. Ce dut être une joie bien vive pour Clément d'apprendre de son nouveau maître qu'il n'en était pas de ces systèmes grandioses comme des idoles qu'il fallait briser sans pitié, mais qu'ils pouvaient dans une certaine mesure servir la cause du Christ, et que la sagesse de la Grèce, semblable aux mages du vieil Orient, apportait en définitive ses meilleurs trésors aux pieds du Rédempteur. Ses vastes connaissances furent illuminées par cette

[1] *Stromates*, I, c. 1, § 11.
[2] Προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος. (*Idem.*)

révélation comme une contrée sur laquelle se lève le soleil. Le jeune philosophe chrétien ne se crut point obligé de renoncer à la science; il comprit le sens profond de cette parole apostolique, que toute pensée doit être amenée captive à Jésus-Christ, et ému d'une sainte jalousie, il entreprit en quelque sorte la conquête des divers domaines de l'esprit humain, sans ménagements pour l'erreur et le mal, mais discernant avec une joie pieuse les quelques perles mêlées à ce fumier impur du paganisme. L'ancienne religion et l'ancienne philosophie furent contraintes de déposer contre elles-mêmes en faveur de la vérité, aussi bien par ce qu'elles avaient d'insuffisant ou de criminel que par leurs aspirations plus pures. Successeur de Panténus dans la charge de catéchiste, Clément développa avec autant de hardiesse que de bonheur les principes qu'il avait posés. Ses écrits peuvent être considérés comme la représentation fidèle de son enseignement. Ils nous révèlent tout d'abord l'esprit élevé qui présidait à toute son activité scientifique. Il veut que celui qui enseigne la vérité se demande scrupuleusement « s'il est pur de présomption et d'esprit de rivalité, s'il ne recherche point la gloire, s'il ne veut d'autre salaire que le salut de ses auditeurs [1]. » Ailleurs il dit avec plus d'énergie encore que celui qui annonce la vérité par ses écrits a pris l'engagement devant Dieu de fouler aux pieds toute considération égoïste et mercenaire, et de mépriser aussi bien

[1] Εἰ τοῦτον μόνον καρποῦται τὸν μισθὸν, τὴν σωτηρίαν τῶν ἐπαϊόντων. (*Strom.*, I, 1, § 6.)

la louange que l'argent. « Il faut qu'il devienne un imitateur du Seigneur; il répondra à la volonté de Dieu quand il donnera gratuitement ce qu'il a reçu gratuitement, se regardant comme assez récompensé par sa noble carrière[1]. Le prix de la prostitution ne doit pas entrer dans le sanctuaire. » « Heureux les pacifiques, dit encore Clément; heureux ceux qui ramènent par leur enseignement dans le chemin de la paix, auprès du Verbe, les voyageurs qui marchent égarés par leur ignorance au travers de la vie, et qui ont faim et soif de la justice[2]. » Pouvaient-ils trouver un meilleur guide qu'un homme comme Clément, longtemps lui-même voyageur égaré, et qui se tournait avec tant de sympathie vers ses anciens compagnons de route?

Ce désintéressement élevé qui distinguait Clément de tous les maîtres à gage de son temps lui donnait dans l'enseignement, non-seulement la supériorité morale, mais encore la supériorité de méthode. Le meilleur moyen de se faire tout à tous c'est d'aimer les hommes. L'amour trouve sûrement le chemin des cœurs, et nulle clairvoyance de l'esprit ne vaut celle du cœur pour découvrir les points de contact entre les diverses individualités et la vérité. Clément nous apprend lui-même avec quel soin il s'efforçait de proportionner son enseignement à l'état moral et intellectuel de ses auditeurs : « Celui, dit-il, qui se livre à l'ensei-

[1] Strom., I, 1, § 9.

[2] Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, οἱ τοὺς ἐνταῦθα κατὰ τὸν βίον καὶ τὴν πλάνην πρὸς τῆς ἀγνοίας πολεμουμένους μεταδιδάσκοντες καὶ μετάγοντες εἰς εἰρήνην. (Id. I, 1, § 9.)

gnement oral fonde sur l'expérience et sur la réflexion le jugement qu'il porte sur ses disciples; il met à part celui qui est capable de le comprendre. Il examine avec soin chez ses auditeurs le langage, le caractère, les mœurs et la conduite, les mouvements intérieurs, la manière d'être, et jusqu'au regard et au son de la voix pour distinguer en quelque sorte entre le carrefour, le sol pierreux, le chemin battu et le sol fertile, la terre féconde qui est bien brisée, apte aux semailles et qui rendra plus qu'elle n'aura reçu[1]. »

On voit que Clément d'Alexandrie comprenait dans toute sa beauté le sacerdoce de l'enseignement. Il nous révèle la grande pensée qui l'animait quand il nous dit, en reprenant la même image du labour spirituel, que de même que l'on arrose d'abord la terre avant de l'ensemencer, il arrosera le sol qu'il doit cultiver par tout ce qu'il trouvera de bon dans les écrits des Grecs[2]. Il veut donc se servir de la philosophie hellénique comme d'une préparation à la révélation; il reconnaît en elle une divine pensée au milieu de beaucoup d'idées fausses. « Ces petites perles, dit-il, empruntées aux philosophes et dégagées d'un mélange funeste, feront d'autant plus ressortir la perle de grand prix[3]. »

Si maintenant, sans entrer dans l'exposition de ses vues apologétiques et dogmatiques, nous cherchons à caractériser son enseignement, il nous paraîtra infiniment varié, riche et empreint d'originalité dans la

[1] *Strom.*, I, I, § 8.
[2] Καθάπερ οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν (*Strom.*, I, I, § 17.)
[3] *Id.*, § 16.

forme. Clément se refuse tout ornement de rhéteur ; il dédaigne ces molles beautés de langage dont sont éprises les littératures de décadence. « Pour moi, dit-il, je suis bien convaincu qu'il importe de vivre selon le Verbe et de pénétrer ses pensées, je ne veux point me soucier du beau langage, mais seulement de la vérité. L'essentiel est de travailler à sauver ceux qui le désirent et non pas d'arranger ses phrases comme une parure de femme. La parole est comme le vêtement qui couvre le corps ; les choses exprimées par elle sont les chairs et les nerfs. Il ne faut pas se préoccuper plus du vêtement que du salut du corps [1]. » Clément rappelle ensuite ce mot si vrai de Pythagore, qu'il faut préférer les muses aux syrènes [2]. Il ne veut pas que l'on pare et farde la vérité comme une courtisane, mais qu'on la revête de la simple et chaste beauté qui lui sied. Il faut éviter dans nos paroles toute recherche et tout vain ornement comme les anciens Lacédémoniens proscrivaient les parfums et la pourpre. L'assaisonnement n'est pas la nourriture, un discours qui cherche plus à plaire qu'à instruire est un aliment mal préparé. « Gardons-nous donc, s'écrie Clément, d'élargir nos philactères par l'amour de la vaine gloire. Un seul disciple suffit au sage [3]. »

S'il rejette les vains ornements, son style n'en est pas moins brillant et animé. Il n'a pas la grande et

[1] Σωθῆναι γὰρ εὖ οἶδ' ὅτι καὶ συνάρασθαι τοῖς σώζεσθαι γλιχομένοις βέλτιστόν ἐστιν, οὐχὶ συνθεῖναι τὰ λεξείδια καθάπερ τὰ κόσμια. (*Strom.*, I, x, § 48.)

[2] Μούσας Σειρήνων ἡδίους ἡγεῖσθαι. (*Id.*)

[3] *Idem.*

majestueuse éloquence des âges classiques, et malgré la sincérité de son désir, il ne parvient pas à être simple. Il n'a pas cette imagination créatrice qui produit spontanément des symboles grandioses. Il a en quelque sorte l'imagination érudite, et c'est bien plus à son vaste savoir qu'à la nature qu'il emprunte les images frappantes dont abondent ses écrits. Profondément versé dans la connaissance des religions, des philosophies et des littératures de l'antiquité, il fait jaillir sans cesse une vive et éclatante lumière du rapprochement ou du choc des idées, des mythes, des mots poétiques qui se croisent et se heurtent dans sa pensée à la fois savante et ardente. Il vit bien plus dans ce monde artificiel créé par une civilisation avancée que dans le monde extérieur, dont les fraîches beautés ravissent les peuples jeunes ou rajeunis et revivent dans leur langue et dans leur poésie à ses grands jours. Le style métaphorique de Clément est un tissu compliqué d'allusions empruntées à l'ancienne tradition philosophique et poétique de l'humanité. Par ce côté il est profondément alexandrin, mais il se distingue complétement des philosophes païens de son temps par la chaleur qui anime toute cette érudition. Si la statue est composée de plusieurs métaux, elle n'en est pas moins devenue vivante. Tous les éléments divers qu'il mêle incessamment se sont fondus au feu d'une conviction fervente, et soit qu'il parle d'Orphée ou de Pythagore, soit qu'il cite Homère ou Platon, il n'en est pas moins l'adorateur constant du Verbe éternel. La richesse et la variété de son style ne font que reproduire la richesse

et la variété de sa pensée. Cette abondance et cette érudition le rendent parfois obscur ; et cette obscurité ne lui déplaît pas, elle lui sert à dérober aux profanes les mystères qu'ils ne comprendraient pas : il veut les retenir sur le seuil du temple qu'ils souilleraient de leur présence, et il croit obtenir ainsi les avantages de l'ésotérisme sans en professer le principe orgueilleusement aristocratique si opposé à l'Evangile. Il voulait, pour employer ses expressions, faire entendre les plus hautes vérités en les cachant, les manifester en les voilant, et les montrer en se taisant [1]. Il désirait que ses disciples déployassent une grande énergie pour conquérir la vérité. Il ne voulait pas qu'ils se promenassent en quelque sorte dans l'exposition de sa doctrine comme dans un jardin bien planté, mais qu'ils s'y trouvassent comme dans un jardin inculte où il faut chercher la vérité à la sueur de son front ou bien comme on cherche une rose parmi les épines [2].

Les écrits de Clément qui nous ont été conservés indiquent suffisamment sur quels sujets portait son enseignement. L'*Exhortation aux Gentils* est un traité de pure apologétique dans lequel il s'efforce de démontrer que la croyance au Verbe est le terme de toutes les recherches sérieuses de la pensée comme de toutes les inquiétudes du cœur, pourvu que celui-ci se purifie des souillures de la vie païenne. Le *Pédagogue* est un admirable traité de morale où l'idéal du vrai chrétien est retracé sous les traits doux et austères qui lui con-

[1] *Strom.*, I, I, § 15.
[2] *Strom.*, I, II, § 21.

viennent, sans que l'auteur tombe dans un ascétisme exagéré. Le beau traité intitulé : *Quel riche peut être sauvé?* appartient à la même catégorie d'écrits. Les *Stromates* ou *Tapisseries* sont des mélanges de philosophie religieuse. L'auteur nous présente son livre comme un coteau ombragé et fertile rafraîchi par la rosée; l'herbe y croît à côté du platane, du laurier et de l'olivier. C'est une pépinière où il faut choisir avec soin les arbres qu'on veut transplanter[1]. Les questions de morale, de métaphysique et de dialectique y sont traitées sans ordre, mais la vraie pensée de Clément se retrouve plus sincère et plus vive dans cet abandon d'un désordre voulu. Les *Hypotyposes* (Esquisses), dont nous n'avons que quelques fragments, étaient conçues sur le même plan que les *Stromates*. On cite encore de lui un écrit sur les prophéties, une exposition de la doctrine de Valentin, des traités sur la Pâque, sur la règle de la foi, sur le montanisme et sur le judaïsme[2]. Cette liste imparfaite de ses écrits montre qu'aucune des questions de son temps ne lui reste étrangère. La largeur de son grand esprit lui attira plus d'une opposition. Il fait mention dans ses ouvrages d'un parti étroit et obscurantiste qui s'effrayait de sa hardiesse, et qui surtout s'indignait de ce qu'il cherchait un point d'appui dans la philosophie grecque. « Je sais, dit-il, ce que murmurent certains esprits timides par ignorance[3], qui prétendent

[1] *Strom.*, VIII, XVIII, § 111.

[2] La meilleure édition de ses écrits est celle de J. Potter. Oxford, 1715. Nous citons Clément d'après l'édition en 4 vol. de la *Bibliotheca sacra*, de Leipsig, 1831.

[3] Οὐ λέληθεν δέ με καὶ τὰ θρυλούμενα πρός τινων ἀμαθῶς ψο-

qu'il faut se concentrer uniquement sur les choses les plus nécessaires, celles qui se rapportent directement à la foi, et ne point se soucier de toutes les choses du dehors qui ne sont que vanité et n'ont aucune utilité ni aucun but. Quelques-uns vont jusqu'à dire que la philosophie est une invention du mauvais esprit introduite criminellement dans la vie pour perdre l'homme. Ces *Stromates* montreront, au contraire, que la philosophie est aussi une œuvre de la providence divine. » Nous ne savons pas dans quelle mesure ce parti de l'intolérance étroite tourmenta Clément, mais nous savons que ce murmure d'opposition, bien loin d'être étouffé par sa vigoureuse réfutation, s'éleva toujours plus haut, jusqu'à ce qu'il pût retentir comme un tout-puissant anathème. C'est ce parti qui chassa d'Alexandrie le successeur même de Clément, et le représentant le plus illustre de sa tendance, le grand Origène.

L'enseignement de Clément n'en eut pas moins de son temps une influence considérable. Il vit aussi se presser autour de lui de nombreux disciples, et il eut le bonheur de savoir, comme Panténus, que son œuvre serait continuée et développée dans l'esprit où il l'avait accomplie. Nous avons une preuve éclatante de la considération dont il ne cessa jamais de jouir : malgré l'opposition de ses adversaires, il fut élevé à la charge d'ancien et prit part à la direction de l'Eglise [1].

Il crut néanmoins de son devoir d'abandonner Alexan

φοδεῶν, χρῆναι λεγόντων περὶ τὰ ἀναγκαιότατα καταγίνεσθαι, τὰ δὲ ἔξωθεν καὶ περιττὰ ὑπερβαίνειν. (*Strom.*, I, I, § 18.)

[1] Jérôme, *De viris illustr.*, XXXVIII.)

drie, quand la persécution se déchaîna de nouveau sous Septime Sévère. Il avait toujours professé des opinions modérées à l'égard du martyre. Il l'estimait à son juste prix, mais il ne croyait pas qu'on dût le chercher pour lui-même. Il voulait qu'on attendît avec calme le signal de Dieu, et que, suivant le précepte de Jésus-Christ, on se dérobât par la fuite à la persécution quand on le pouvait sans infidélité. Il blâme sévèrement ce qu'il appelle une brutale impatience de mourir chez les enthousiastes qui courent au-devant du bourreau. Leur supplice n'est pas un martyre, mais un suicide, et ils sont semblables aux gymnosophistes indiens qui allument leurs propres bûchers[1]. Fidèle à ces convictions, vers l'an 202 Clément se retira pendant l'orage en Orient, auprès d'Alexandre, évêque de Jérusalem. Il mourut vers l'an 220, après avoir réalisé dans toute sa vie le type du vrai sage chrétien, du gnostique évangélique, dont il s'était plu à tracer le portrait. Grave dans ses mœurs et jusque dans son costume, chrétien austère mais sans farouche ascétisme, large d'esprit et plein de sympathie pour les grandes aspirations de la conscience humaine, adorateur passionné du Verbe dans lequel il a trouvé la plénitude de la vérité, sans toutefois dédaigner de se baisser à terre pour ramasser une parcelle d'or pur mêlée à beaucoup de fange, ne voulant d'autre sagesse que la folie du Christ saisie par la foi, mais découvrant dans cette foi des trésors de science divine,

[1] *Strom.*, IV, IV, § 17.

humble et indépendant tout ensemble, et trouvant enfin pour exprimer ses pensées une langue souple et nuancée qui porte la double empreinte de son individualité et de son temps, tel était Clément d'Alexandrie. Il a possédé au plus haut degré cette qualité essentielle de l'apologiste, d'être pleinement de son époque, et de la dominer pourtant de toute la supériorité d'une vérité divine. Il s'est fait tout à tous sans concessions et sans compromis.

§ II. — *Origène.*

Le plus beau nom de l'Eglise d'Alexandrie fut celui d'Origène, nom ballotté longtemps de la gloire la plus pure aux jugements les plus sévères, à la fois vénéré et maudit, mais toujours grand entre tous. Origène est l'un des derniers représentants d'un temps de foi et de liberté; il est sur le seuil d'une nouvelle époque où une théologie uniforme s'imposera aux esprits les plus divers et assignera des bornes étroites à la spéculation chrétienne. Son malheur fut de vivre dans un temps intermédiaire où il pouvait croire que la liberté des recherches, dans les limites de la foi chrétienne, était un droit consacré, et ignorer qu'une révolution grave en sens contraire se préparait et qu'elle avait pour elle le flot montant de l'opinion; c'est cette situation qui fait l'intérêt douloureux et comme le drame de sa vie; elle eût été pleine de périls et de tentations pour un cœur moins ferme qui eût été entraîné à de lâches soumissions ou à de violentes réactions. Origène n'a point

dévié de sa ligne; il ne s'est pas courbé sous le joug qui lui paraissait inique, et n'a pas secoué l'autorité légitime. Il n'a point abdiqué l'indépendance qui était son droit, et n'a point voulu de celle qui l'eût poussé à l'hérésie. Il a vaillamment suivi son chemin, ne s'écartant ni à droite ni à gauche, tout ensemble patient et indomptable, sans faiblesse et sans colère. Ses erreurs furent graves, mais aucune n'allait jusqu'à le séparer de la foi générale de l'Eglise; il fallait le réfuter et non l'excommunier. Elles avaient en tout cas moins de gravité que la dangereuse prétention de ses adversaires de décider par coups d'autorité en matière si délicate. S'il a erré sur tel ou tel point particulier de dogme, il demeure après tout le champion de la bonne cause, le défenseur de la liberté légitime atteinte et condamnée en sa personne. Elle ne pouvait succomber avec plus d'honneur dans un représentant plus digne.

Origène naquit à Alexandrie dans la sixième année du règne de Commode, vers l'an 185[1]. Son nom était dérivé d'*Or* ou *Orus*, qui était celui d'un ancien dieu du pays; les preuves d'indomptable fermeté qu'il ne cessa de donner lui valurent le surnom d'*Adamantius* ou l'homme d'airain. Ses parents étaient chrétiens[2]; ils ne faisaient pas plus une concession au paganisme en

[1] Notre source principale est dans ses écrits, que nous citons d'après l'édition de Delarue. Le VI[e] livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe contient une très intéressante biographie d'Origène. Le panégyrique de Pamphyle, le discours d'adieu de Grégoire thaumaturge à Origène sont aussi à consulter. La meilleure monographie allemande est celle de Redepenning, en deux volumes.

[2] Τῷ γὰρ Ὠριγένει τὰ τῆς κατὰ Χριστὸν διδασκαλίας ἐκ προγόνων ἐσώζετο. (Eusèbe, *H., E.*, VI, 19.)

lui donnant le nom très usité d'une divinité du pays que nous n'en faisons une en conservant aux jours de la semaine une désignation païenne. Ils jouissaient d'une certaine aisance, car sa famille ne devint pauvre qu'après la confiscation de ses biens, qui suivit l'emprisonnement de son chef [1]. Léonidès, le père d'Origène, était un homme d'une piété éprouvée et d'un esprit large et élevé, comme le prouve sa tolérance pour l'ardente curiosité de son fils. Le jeune homme, doué d'une nature à la fois profonde et passionnée, se trouvait placé dans les conditions les plus favorables pour son développement. Tout stimulait son intelligence dans cette brillante cité qui avait réuni les trésors de la culture antique et qui retentissait incessamment des discussions savantes et subtiles des philosophes.

Il suivit les écoles ouvertes à la jeunesse studieuse; les jeunes chrétiens pouvaient s'y rendre sans exciter aucun étonnement, grâce à la tolérance produite par un éclectisme illimité. L'Eglise jouissait d'un calme momentané qu'elle devait à l'insouciance religieuse du fils de Marc-Aurèle. Il n'y avait donc aucun obstacle à l'éducation libérale d'Origène; il put étudier sans entrave les sciences dites *encycliques* ou préparatoires, qui comprenaient la géométrie, l'arithmétique et la grammaire. Mais c'est surtout sous le toit paternel qu'il trouvait l'aliment de sa vie morale. Léonidès avait compris la haute mission d'un père de famille chrétien;

[1] Eusebe, *H. E.*, VI, 2.

il se considérait comme le prêtre de sa maison, et il ne laissait à personne le soin de cultiver l'âme de son fils. Il lisait avec lui l'Evangile et lui en faisait apprendre chaque jour quelques portions. Un libre entretien s'engageait après la lecture, et déjà l'on pouvait apercevoir chez Origène cette soif de connaître que rien ne put étancher et qui fut la passion de sa vie entière. Non content des premières explications qui lui étaient données, il poursuivait plus loin ses investigations avec une simplicité audacieuse. Il ne voulait pas se contenter du sens littéral des Ecritures, il cherchait toujours un sens caché et profond[1].

Son père s'efforçait de contenir ce jeune et bouillant esprit, dont le premier essor le laissait si loin en arrière. Il éprouvait une admiration mêlée de crainte pour cette hardiesse généreuse, et tout en cherchant à la maintenir dans de justes bornes, il bénissait Dieu du fils qu'il lui avait donné. Il reconnaissait que cette fougue et cette ardeur ne pouvaient être attribuées à une simple curiosité de l'intelligence, mais qu'elles s'allumaient dans un cœur pénétré de l'amour de la vérité. Dédaigneux de tout ce qui séduit et fascine les sens, de tout ce qui aurait pu le charmer et le distraire dans une riche et magnifique capitale comme Alexandrie, ne vivant que dans le monde invisible, appliquant aux plus hautes vérités et aux plus grands mystères du monde supérieur une imagination vive-

[1] Ὡς μὴ δ'ἐξαρκεῖν αὐτῷ τὰς ἁπλᾶς καὶ προχείρους τῶν ἱερῶν λόγων ἐντεύξεις, ζητεῖν δέ τι πλέον. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 2.)

ment émue et une pensée pleine de sève, donnant ainsi au christianisme la première fleur de ses belles facultés dans tout son éclat, Origène inspirait à ceux qui l'approchaient ce respect attendri que l'on éprouve pour une jeunesse pure à une époque de corruption et de scepticisme. Son père, plus d'une fois, baisa sa poitrine pendant son sommeil; il y voyait un sanctuaire de l'Esprit divin[1].

La foi d'Origène se retrempait dans l'Eglise comme dans la famille. Le culte chrétien à Alexandrie avait une grande beauté. Nulle part les prières publiques n'avaient une si poétique abondance, comme le prouvent les documents liturgiques de ces premiers temps. Les formes de l'adoration étaient grandes et solennelles, bien qu'empreintes d'une noble simplicité. On se plaît à suivre par la pensée le jeune Origène dans ces assemblées quotidiennes où l'Eglise d'Alexandrie semblait, comme la femme de l'Evangile, briser un vase de parfums aux pieds du Christ dans l'effusion des cantiques dont le flot intarissable se répandait devant lui. Tout porte à croire qu'Origène avait été reçu au repas eucharistique avant la mort de son père. Aucune cérémonie n'était plus imposante. Elle dut laisser comme un sillon de feu dans une âme si ardente.

Il entendit aussi à cette époque les deux illustres catéchistes, ses devanciers, Panténus et saint Clément; ils exercèrent sur lui la plus grande influence. Il était prédestiné par sa nature à être leur disciple le plus

[1] Ὥσπερ δὲ θείου πνεύματος ἔνδον. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 2.)

fidèle. Il trouvait dans leur enseignement cette profondeur et cette subtilité qui lui faisaient souhaiter, dès son enfance, d'autres explications que les simples commentaires de son père. La conciliation entre la science et la foi, essayée par ces illustres docteurs, répondait à ses plus vives aspirations. C'était un inestimable privilége pour un esprit tel que le sien que la rencontre d'un maître comme Clément, qui avait alors sur lui l'ascendant d'une grande supériorité morale et intellectuelle. Il se lia d'amitié avec un jeune condisciple venu d'Asie Mineure pour entendre Clément. C'était Alexandre, plus tard évêque de Jérusalem[1], qui devait lui être un précieux appui aux mauvais jours.

Cette triple éducation de la famille, de l'école et de l'Eglise, l'avait mûri dès ses tendres années, mais sans le refroidir. Dieu lui réservait une éducation plus mâle et plus douloureuse. La persécution violente qui éclata sous Septime Sévère sévit cruellement à Alexandrie. Le père d'Origène fut jeté en prison. La séparation fut amère pour celui qui lui était lié par les liens les plus intimes comme fils et comme chrétien. Son âme était partagée entre sa vive affection pour son père et son désir de le voir demeurer inébranlable dans sa fidélité. Connaissant la tendresse de son cœur paternel et craignant qu'elle n'amollît son courage, il lui faisait parvenir dans son cachot ces mots héroïques mouillés sans doute de bien des pleurs : « Mon père,

[1] C'est Alexandre qui nous apprend qu'Origène avait entendu avec lui Panténus et Clément : Πατέρας γὰρ ἴσμεν, dit-il en parlant de lui et d'Origène, *τοὺς μακαρίους ἐκείνους τοὺς προοδεύσαντας Πάνταινον καὶ Κλήμεντα.* (Eusèbe, *H. E.*, VI, 14.)

ne fléchis pas à cause de nous[1]. » Il brûlait de le rejoindre pour mourir à ses côtés en confessant sa foi; il était comme possédé de la passion du martyre. Par ce côté s'échappait en quelque sorte l'impétuosité de sa jeunesse. En vain sa mère le suppliait d'avoir pitié d'elle; il résistait à ses larmes. Le jeune chrétien ne pouvait demeurer en repos à l'heure où s'engageait le combat. On dut cacher ses vêtements pour l'empêcher de courir à la mort[2]. Ce fut la plus violente ambition et la plus irrésistible tentation de ses jeunes années. Il devait apprendre que le courage d'une patiente obéissance est le plus réel de tous, et que personne n'a le droit de devancer son heure. Léonidès fut mis à mort, ses biens furent confisqués, et sa famille se trouva subitement dépourvue de son chef et plongée dans la misère[3]. Un jeune homme de dix-huit ans était le seul appui de sa mère, mais ce jeune homme avait une énergie et un dévouement à la hauteur de sa tâche et qui devaient suffire à de bien autres devoirs.

Origène trouva un asile momentané chez une riche dame d'Alexandrie qui lui avait voué une maternelle affection. Malheureusement elle inclinait fortement à l'hérésie, et s'était laissé prendre au langage brillant et sophistique d'un de ces gnostiques asiatiques qui ne dédaignaient pas l'intrigue et la ruse pour assurer l'ascendant de leur doctrine; ils mettaient toute leur habileté à séduire l'esprit mobile et inflammable des

[1] Ἔπεχε, μὴ δι' ἡμᾶς ἄλλο τι φρονήσῃς. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 2.)
[2] *Idem.*
[3] « Pauper relinquitur. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIV.)

femmes. Paul, tel était le nom de cet hérétique, n'était pas un homme qui se trompât de bonne foi sur quelque point secondaire de la vérité chrétienne. C'était un de ces dangereux hérétiques qui supprimaient le christianisme sous prétexte de l'interpréter. Ils lui empruntaient son langage, mais en le dépouillant du fonds moral et religieux pour y infuser le dualisme oriental et son panthéisme fataliste. Origène, bien qu'ayant l'esprit ouvert à toutes les idées et ne reculant devant l'examen d'aucun système, ne tomba pas un instant sous la séduction contagieuse de l'hérétique. Ni la reconnaissance pour sa bienfaitrice, ni l'entraînement imprudent de la jeunesse ne l'attirèrent vers Paul. Il garda vis-à-vis de lui l'attitude d'une sévère dignité. Il ne voulait accomplir de concert avec lui aucun acte de piété, parce qu'il savait combien il est facile de cacher les plus mortelles erreurs sous des phrases pieuses ; l'équivoque dans la prière lui paraissait odieuse [1]. Ce qui lui répugnait surtout dans l'aventureuse spéculation du gnosticisme, c'était la suppression complète de l'élément moral et la négation formelle de la liberté dans l'homme et en Dieu. On peut attribuer à ces vives impressions de sa jeunesse la réaction parfois exagérée en sens contraire qui caractérise le système d'Origène. En connivant avec l'hérésie, il eût cru renier le Dieu pour lequel son père était mort, et il repoussait avec horreur l'apostasie sous toutes ses

[1] Οὐδὲ πώποτε προυτράπη κατὰ τὴν εὐχὴν αὐτῷ συστῆναι. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 2.)

formes; soit qu'elle eût lieu en public devant le tribunal des magistrats par un désaveu formel, soit qu'elle se manifestât à la table d'une femme riche et bienveillante par un sourire complaisant ou une tacite approbation de l'erreur.

Comme il ne voulait vivre dans la dépendance de personne et qu'il désirait s'affranchir de la protection d'une maison où l'hérésie était en honneur, il essaya de gagner son pain en donnant des leçons de grammaire. On sait que la grammaire avait été cultivée avec un grand succès à Alexandrie. Par le développement qu'elle y avait reçu, elle était devenue une science vraiment nouvelle qui convenait parfaitement à l'esprit érudit et subtil d'une époque où l'analyse remplaçait de plus en plus l'inspiration. Il ne faut pas s'imaginer que la grammaire fût simplement l'étude raisonnée de la langue; elle comprenait encore l'interprétation des chefs-d'œuvre littéraires, la détermination de leur authenticité et même la mythologie et l'esthétique. C'était une savante exégèse de la littérature classique. Origène en l'enseignant se prépara par elle à l'exégèse de la littérature sacrée, où il devait, malgré de graves défauts de méthode, occuper un rang si éminent. Il n'était, du reste, pas homme à se consacrer exclusivement à un enseignement purement littéraire. Sa foi était trop vive pour ne pas se répandre au dehors et pour qu'il ne s'efforcât pas de gagner ses élèves à ses plus chères convictions. L'école des catéchistes était alors dispersée. Clément s'était retiré en Asie Mineure. La persécution n'avait pas étouffé le désir de la vérité, au contraire, elle l'avait

comme toujours surexcité, et les nobles cœurs inclinaient plus que dans les temps de calme vers la religion proscrite. Personne ne se présentait pour continuer la grande œuvre interrompue. Origène, n'écoutant que son zèle, la reprit d'abord dans des proportions plus humbles, se contentant d'instruire en particulier quelques païens qui avaient probablement suivi ses leçons de grammaire. De leur nombre étaient Plutarque et Héraclas qui fut plus tard évêque d'Alexandrie. Il semble que ce soient ces païens qui aient demandé les premiers au jeune docteur de les instruire dans la Parole de Dieu, car Eusèbe rapporte qu'ils vinrent à lui de leur propre mouvement [1]. Démétrius, l'évêque de Carthage, reconnut l'approbation divine dans le succès de l'enseignement d'Origène et lui conféra, malgré sa jeunesse, la charge de catéchiste. Un jeune homme de dix-huit ans se trouva ainsi le successeur de Clément.

Rien n'est beau comme cette phase de la vie d'Origène. La persécution s'était ranimée sous un nouveau proconsul, tous les jours de cruels supplices étaient infligés aux chrétiens. Enseigner la religion nouvelle dans des temps pareils, c'était jouer sa vie à chaque instant; maîtres et disciples étaient sans cesse sous le glaive, et c'est entre deux bûchers qu'ils dissertaient sur les grandes questions qui les préoccupaient. Ils n'avaient pas de spacieux portiques ni d'élégantes villas pour leurs entretiens. Ils se réunissaient furtive-

[1] Προσήεσαν αὐτῷ τινὲς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἀκουσόμενοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 3.)

ment dans une demeure écartée, toujours exposés à être surpris et à passer de l'étude à la mort. Quelle théologie que celle qui était ainsi éclairée de la flamme des supplices! Certes si jamais le nom de philosophes fut mérité, c'est bien par ces jeunes savants d'Alexandrie qui aimaient la sagesse jusqu'à mourir pour elle, alors peut-être que plusieurs d'entre eux n'avaient fait que l'entrevoir dans de hâtives recherches. Cette école de théologiens martyrs voyait sans cesse ses rangs s'éclaircir, et entre deux entretiens, entre deux chapitres d'une même étude, l'un d'eux était saisi et immolé. On est rempli d'admiration pour les jeunes adhérents de la foi nouvelle qui, sous un maître plus jeune encore, poursuivent dans de telles circonstances leurs recherches laborieuses, demeurent fidèles à la tendance si élevée et si large de l'école d'Alexandrie, se préservent de toute réaction exagérée, et, sous le coup de la plus abominable persécution, ne veulent pas voir uniquement dans le paganisme un bourreau qu'il faut maudire, mais croient encore que par certains côtés il a préparé la religion persécutée par lui. Il y avait une force d'âme et d'esprit bien rare à continuer la généreuse théologie de Clément dans toutes les horreurs de cette proscription. Une simple question de méthode s'élevait à la hauteur du désintéressement le plus pur.

L'exemple d'Origène contribua d'une manière efficace à soutenir le courage de ses disciples. On le voyait sans cesse dans la prison des pieux captifs, pour leur apporter des consolations. Il ne les abandonnait pas

quand on les conduisait au supplice, et il leur donnait le baiser d'adieu sur le seuil même de l'arène ou au pied des bûchers [1]. Plus d'une fois le peuple ameuté contre lui fut au moment de le lapider, et il n'échappa que par miracle. « La haine des païens contre lui, dit Eusèbe, était si violente à cause de la multitude de ceux qui apprenaient de lui notre sainte foi, qu'on les vit se rassembler en troupes nombreuses autour de la maison où il demeurait et mettre tout autour des soldats en faction. La fureur de la persécution était tellement allumée contre lui, qu'il ne trouvait pas d'asile dans toute la ville d'Alexandrie et qu'il était toujours poursuivi de maison en maison [2]. Un jour, comme il avait accompagné jusqu'au lieu du supplice son disciple Plutarque, condamné comme chrétien, il s'en fallut peu qu'il ne fût immolé sans jugement par ses concitoyens, qui l'accusaient d'être l'auteur de la mort du jeune martyr [3]. » Un autre jour on s'empara de lui, on le traîna au temple de Sérapis en le contraignant à prendre des palmes pour les déposer selon la coutume sur l'autel du dieu égyptien. « Voici, s'écria-t-il en brandissant les rameaux, voici les palmes triomphales, non pas de l'idole, mais du Christ [4]. »

Au milieu de ces périls sans cesse renaissants, Origène n'en poursuivait pas moins le cours de son enseignement et de ses études. Sa soif de science était in-

[1] Τοὺς μάρτυρας μετὰ πολλῆς παῤῥησίας φιλήματι προσαγορεύοντα. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 3.)

[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 3.

[3] *Idem.*

[4] Epiphane, *Hérésies*, LXIV.

satiable ; lettres sacrées, lettres profanes, systèmes de toute école, rien n'échappait à ses investigations, rapides mais toujours passionnées comme la conviction qui inspirait ses recherches et sa vie entière. On voit par ses écrits tout ce qu'il amassa de connaissance pendant cette période si agitée. Il se rendit familiers tous les auteurs ecclésiastiques, qu'il cite sans affectation mais avec aisance. C'est surtout à la philosophie qu'il se consacra afin d'être à la hauteur d'une tâche qui grandissait chaque jour par l'affluence des païens et des hérétiques lettrés qui voulaient l'entendre. « Quand je me fus donné tout entier à la Parole de Dieu, dit-il, et que la réputation de mon savoir se fut répandue, un grand nombre d'hérétiques et d'hommes versés dans les sciences grecques et spécialement dans la philosophie, vinrent pour m'écouter ; je crus alors devoir étudier à fond les dogmes des hérétiques et tout ce que les philosophes avaient prétendu dire de vrai. [1] » Il fera plus tard un pas plus décisif encore dans cette voie en suivant l'école d'un des plus illustres philosophes de l'époque.

Aucune préoccupation intellectuelle ne le détournait de ce qui, pour lui, l'emportait sur tout le reste : la poursuite de la perfection morale et la réalisation de l'idéal chrétien. Il était difficile qu'à Alexandrie et à cette époque cet idéal apparût sous une autre forme que l'ascétisme. Ce n'était pas impunément que l'on respirait une atmosphère tout imprégnée d'idées orien-

[1] Ἔδοξεν ἐξετάσαι τά τε τῶν αἱρετικῶν δόγματα καὶ τὰ τῶν φιλοσόφων. (Eusebe, *H. E.*, VI, 19.)

tales et que l'on foulait le sable des déserts où les thérapeutes se livraient aux macérations les plus outrées. En dehors de tous les systèmes particuliers de philosophie, ou plutôt se dégageant d'eux tous et planant sur leur diversité, la tendance ascétique prédominait sans contestation dans la métropole de l'Egypte. C'est à l'ascétisme qu'aboutissait l'antique religion du pays avec son indélébile tristesse et sa préoccupation de la mort. On y voyait en même temps le point de départ de la rénovation religieuse à laquelle on aspirait. L'Eglise n'avait pas échappé à cette influence.

Remarquons toutefois pour le moment que jamais les chrétiens, dans leurs macérations les plus extrêmes, n'admirent le dogme favori de l'Orient sur l'irrémissible perdition de l'élément matériel. Ils ne cessaient de croire à la résurrection des corps et de respecter une poussière d'où devait sortir un jour l'enveloppe glorieuse de l'âme affranchie. Reconnaissons en outre que si le christianisme ne veut pas l'anéantissement de la chair, il réclame néanmoins la mortification; il admet et conseille un ascétisme qui, sans être imposé par des règles humaines, est inspiré par les libres déterminations de la piété individuelle. Depuis saint Paul il a été pratiqué par toutes les âmes éprises du grand idéal. Origène appartenait trop complétement à cette élite morale pour faire exception. Il n'est donc pas étonnant de le voir pousser l'ascétisme jusqu'aux dernières limites, dans l'entraînement de sa jeunesse et sous l'empire des influences de son temps et de son pays. Désireux de se soustraire à l'obligation

d'enseigner la grammaire qui dérobait un temps précieux à de plus hautes études et à un enseignement bien plus important, il vendit sa belle bibliothèque classique formée de manuscrits copiés de sa main, pour une somme de quatre oboles qu'on devait lui payer journellement afin de subvenir à son entretien [1]. Ne prenant que les aliments nécessaires à sa subsistance, s'astreignant aux jeûnes les plus rigoureux [2], la plus grande partie de sa nuit était donnée à l'étude, et tout d'abord à l'étude des saintes Ecritures. Il ne réservait que peu d'heures au sommeil, et c'était sur la terre nue qu'il prenait quelque repos. Jamais il ne buvait de vin, et il marchait nu-pieds comme le dernier des pauvres, dans les rues d'une ville brillante et littéraire où la science menait à la richesse [3]. Malgré les plus vives sollicitations, il refusait tout salaire de ses élèves, même des plus riches, déclarant que ce qu'il avait reçu gratuitement, il voulait le donner gratuitement. L'austérité de sa vie était empreinte sur ses traits amaigris où brillait la flamme immatérielle de l'âme et sur ses vêtements usés. Il voulait pratiquer à la lettre le précepte du Christ qu'il ne faut pas avoir deux tuniques ni de soucis du lendemain. Cette obéissance absolue aux commandements du Maître lui paraissait strictement obligatoire pour ceux qui ont le mandat redoutable d'enseigner sa doctrine. Origène nous a révélé sa

[1] Τέτταρσιν ὀβολοῖς τῆς ἡμέρας ἠρκεῖτο. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 3.)

[2] Τοτὲ μὲν τοῖς ἐν ἀσιτίαις γυμνασίοις ἐνασκούμενος. (*Id.*)

[3] Μηδενὶ μηδαμῶς κεχρημένος ὑποδήματι, ἀλλὰ καὶ οἴνου χρήσεως ἀπεσχημένος. (*Id.*)

pensée intime à cet égard dans une homélie sur la Genèse, prononcée quelques années plus tard. « Pharaon, dit-il, concède des terres à ses prêtres ; Dieu, au contraire, ne concède aucune portion de terre aux siens, mais il leur dit : *Je suis votre portion.* O vous qui lisez ce passage de l'Ecriture, faites-y attention et considérez la différence des deux sacerdoces, de peur qu'ayant votre portion sur la terre, et vous préoccupant de soins et d'intérêts terrestres, vous ne soyez plutôt les prêtres de Pharaon que ceux du Seigneur [1]. Pharaon veut que ses prêtres possèdent des terres, afin qu'ils s'occupent de la culture de leurs champs et non de celle des âmes, de leurs possessions et non de la loi divine. Ecoutons ce que le Seigneur Jésus-Christ commande à ses prêtres : Celui, dit-il, qui n'a pas renoncé à tout ce qu'il a, n'est pas digne d'être mon disciple. Je tremble en répétant ces mots : c'est moi-même, oui, moi-même que j'accuse, et je formule ma propre condamnation [2]. Jésus-Christ récuse comme son disciple celui qui possède quelque chose et qui n'a pas renoncé à tout ce qu'il avait. Et nous, que faisons-nous? De quel front lire nous-mêmes ces déclarations et les exposer au peuple, alors que non-seulement nous n'avons pas renoncé à ce que nous possédons, mais qu'encore nous souhaitons d'acquérir ce que nous ne possédions pas avant de connaître Jésus-Christ? Confondus par notre

[1] « Observate ergo qui hæc legitis, omnes Domini sacerdotes et videte quæ sit differentia sacerdotum, ne forte qui partem habent in terra et terrenis cultibus ac studiis vacant, non tam Domini quam Pharaonis sacerdotes esse videantur. » (Orig., *in Genes. Homelia,* XVI, 51.)

[2] « Contremesco hæc dicens. » (*Id.*)

conscience comme nous le sommes, avons-nous le droit de taire et de cacher ce qui est écrit contre nous? Non, je ne veux pas aggraver mon crime. J'avoue, en présence de ce peuple qui m'entend [1], que ces choses sont écrites, lors même que je sais que je ne les ai pas réalisées. Mais hâtons-nous, après un tel avertissement, de les réaliser; hâtons-nous de passer des rangs des prêtres de Pharaon, qui ont leur possession sur la terre, aux rangs des prêtres du Seigneur, qui n'ont pas leur portion sur la terre, mais qui ont Dieu lui-même pour possession. Tel était celui qui disait : *On nous regarde comme pauvres, et néanmoins nous en enrichissons plusieurs; comme ne possédant rien, et nous possédons tout.* Ecoutez Pierre : *Je n'ai point d'or et d'argent, mais je te donne ce que j'ai. Au nom de Jésus-Christ, lève-toi et marche.* Voilà les richesses des prêtres du Christ. Ils n'ont rien, et pourtant voyez ce qu'ils donnent! La richesse de la terre ne peut communiquer de semblables trésors [2]. »

De telles paroles expliquent mieux que tous les témoignages des Pères l'influence du jeune maître d'Alexandrie. Il soulevait le premier sur ses épaules le fardeau qu'il voulait faire porter à ses auditeurs, et avant de parler du dépouillement, il voulait lui-même être pauvre et dépouillé. Nous voilà bien loin des éloquentes dissertations de Sénèque sur la pauvreté avec le commentaire pratique de l'or entassé dans la cave de sa maison. Origène pouvait dire à bon droit, en mo-

[1] « Confiteor et palam populo audiente. » (Orig., *in Gen. Hom.*, XVI, 51.)
[2] *Idem.*

difiant le fameux et triste adage de l'antiquité païenne : « Je vois et enseigne ce qu'il y a de meilleur, je m'efforce en gémissant de l'atteindre... » — Aussi s'écriait-on en le voyant : *Tel est son discours, telle est sa vie* [1]. Sa vie était encore le plus beau de ses discours. Les plus illustres professeurs du musée d'Alexandrie, avec toute leur gloire et toute leur autorité, ne pouvaient lutter victorieusement contre ce jeune homme, héros et martyr de sa croyance, enseignant en secret dans une chambre haute, du sein de la pauvreté et de l'opprobre, et couvrant d'un vêtement sordide son corps exténué par le jeûne et la fatigue.

Non content de le macérer, il alla jusqu'à le mutiler, prenant à la lettre la déclaration du Sauveur sur ceux qui se font eunuques pour le royaume des cieux [2]. Il est étrange de voir le grand défenseur de l'interprétation allégorique démentir à ce point ses théories favorites. On se demande comment, avec l'étendue de son intelligence, il fut amené à cette aberration inouïe qu'il désavoua plus tard. Il faut y voir l'entraînement le plus irréfléchi, le plus passionné, peut-on dire, contre les passions de la jeunesse. Les sentant renaître malgré ses austérités, se relevant du sol nu où il se couchait avec leur feu rallumé dans ses veines, rougissant sans doute de la tentation comme d'autres ne rougissent pas de la défaite, rencontrant plus d'un piége dans son enseignement qui le mettait

[1] Οἷον γοῦν τὸν λόγον τοιόνδε φασὶ τὸν τρόπον. (Eusèbe, VI, 3.)
[2] Ἁπλούστερον καὶ νεανικώτερον ἐκλαβών. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 8.)

en contact aussi bien avec les femmes qu'avec les hommes [1], et voulant éviter jusqu'à l'apparence du mal et le prétexte de la calomnie, Origène fut heureux de s'appuyer sur un texte évangélique pour échapper à des luttes humiliantes. Evidemment sa précipitation fut aveugle, son erreur fut grave, mais son intention fut pure, et on est obligé de le respecter tout en le blâmant jusque dans cet égarement qui tenait à la fois de l'extrême délicatesse de sa conscience et de la vivacité non réglée de ses sentiments.

Origène n'était pas de ces ascètes orgueilleux qui ne se soumettent aux privations qu'afin d'être payés en gloire et en admiration de tout ce qu'ils ont volontairement enduré et qui jeûnent afin d'avoir un visage abattu qui attire les regards sur eux. Son austérité était le secret de sa vie intérieure, et il eût souhaité que personne ne se doutât des cruelles souffrances qu'il s'était infligées. Démétrius, évêque d'Alexandrie, fut néanmoins informé de l'acte imprudent auquel il s'était porté sur lui-même, mais il le jugea alors comme nous l'avons jugé, admirant et blâmant à la fois, et il encouragea Origène à continuer avec courage un enseignement dont le succès ne faisait que grandir [2].

C'est à cette époque qu'il prit un parti qui devait être diversement jugé. Il reconnaissait, chez la plupart de ses auditeurs alexandrins, la trace d'une influence

[1] Διὰ τὸ μὴ ἀνδράσι μόνον, καὶ γυναιξὶ δὲ τὰ θεῖα προσομιλεῖν. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 8.)
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 8.

rivale qui lui disputait leur franche adhésion; c'était celle d'un philosophe qui avait fondé récemment une nouvelle école admirablement faite pour ces temps agités où les souvenirs du passé se mêlaient en s'idéalisant aux aspirations de l'avenir, où l'âme humaine, fatiguée et pourtant tourmentée de profonds désirs, ne pouvait plus séparer la religion de la philosophie, et voulait à la fois croire et savoir, adorer et comprendre. Ammonius Saccas, — c'était le nom de ce philosophe, — combinait, avec un grand art, l'antique tradition philosophique de la Grèce, et spécialement le platonisme, qui avait retrouvé grande faveur, avec les besoins nouveaux du temps, et cette théosophie orientale sans laquelle toute doctrine alors paraissait sèche et stérile. Il n'avait rien écrit, mais il exerçait, par sa parole, un ascendant qui rappelait celui de Socrate. Essayer de concilier la spéculation hellénique et les mystères religieux de l'Orient, ce n'était ni bien nouveau, ni bien hardi à Alexandrie, car, depuis Platon, c'était une tentative incessamment reprise. Mais Ammonius Saccas y mettait plus d'habileté, plus de méthode; on pouvait prévoir qu'il fonderait une grande école, et que si la philosophie païenne jetait encore quelque éclat, elle lui en serait redevable. Origène, avec la perspicacité de son esprit, comprit de suite que la lutte serait sérieuse; décidé à bien connaître son adversaire, pensant aussi qu'il pourrait en recevoir quelques lumières, il suivit l'école d'Ammonius Saccas. Il y rencontra un jeune homme d'une grande intelligence qui unissait la dévotion païenne la plus scrupuleuse à une métaphy-

sique hardie : c'était Porphyre, qui devait plus tard devenir un ennemi redoutable du christianisme. Il retrace ainsi l'impression que lui fit Origène à cette époque : « Je me rappelle, dit-il, avoir vu Origène dans ma jeunesse; sa gloire alors était grande, et elle a été bien confirmée auprès des siens par les ouvrages qu'il a laissés. Il fut l'auditeur de cet Ammonius qui fut l'instigateur des plus grands progrès de la philosophie à notre époque[1]. » Origène n'éprouvait aucun scrupule à se livrer à ces vastes recherches. Elles lui semblaient une préparation et comme une introduction à la théologie chrétienne. Etudier la philosophie grecque, c'était à ses yeux, comme il le dit lui-même, ravir l'or des Egyptiens pour en faire les vases sacrés de l'autel[2]. Il prenait hardiment la position d'un philosophe chrétien à Alexandrie, et il portait le manteau comme Justin Martyr[3].

Il profita de la paix qui fut rendue aux chrétiens à la mort de Septime Sévère, et qui dura pendant tout le règne de Caracalla, pour entreprendre le premier de ses grands voyages. Il désirait visiter l'Eglise d'Occident, si différente à tant d'égards de celle d'Orient, mais qui avait payé noblement son tribut à la persécution. L'Eglise de Rome lui offrait un intérêt particulier par son histoire et sa position. Elle était alors la plus

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.

[2] Ἵνα σκυλεύσαντες τοὺς Αἰγυπτίους, εὕρωσιν ὕλην πρὸς τὴν κατασκευὴν τῶν παραλαμβανομένων εἰς τὴν πρὸς Θεὸν λατρείαν. (Orig., *Epist. ad Gregor.*, I. 30.)

[3] Φιλοσόφου ἀναλαβὼν σχῆμα. (Eusèbe, *H. E*, VI, 19.)

ancienne des grandes Eglises de l'Occident[1]. C'est là qu'étaient morts saint Pierre et saint Paul, et l'on y montrait encore leurs tombeaux. Les hérétiques les plus éminents et les plus dangereux y avaient passé; tout un peuple chrétien y avait été conquis sur l'idolâtrie. Puis Rome n'était-elle pas la capitale du monde, la ville impériale, la Babylone de l'Occident, qui avait enivré tous les peuples à sa coupe de voluptés, et qui exerçait encore une irrésistible fascination? Là seulement on pouvait voir le paganisme arrivé à ses dernières conséquences, étalant ses hontes et ses splendeurs, et couvrant sa pourriture d'une pourpre éclatante. Origène ne paraît pas avoir fait un long séjour à Rome[2]. On ne saurait concevoir en effet ce qui l'y eût retenu. Il s'y trouvait dans un milieu très étranger à ses préoccupations dominantes. La plus large part était faite à la pratique, au gouvernement intérieur de l'Eglise; les graves questions de dogme et d'apologétique soulevées en Orient n'intéressaient que très médiocrement ces esprits vigoureux et étroits qui s'inquiétaient bien plus d'une modification dans la discipline et dans l'organisation ecclésiastique que de la discussion approfondie d'une doctrine. A cette époque, l'Eglise de Rome passait par une crise intérieure dont nous présenterons plus tard le tableau complet. Qu'il nous suffise de dire que le parti de la hiérarchie, habilement mené par Cal-

[1] Τὴν ἀρχαιοτάτην. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 14.)

[2] Ἔνθα οὐ πολὺ διατρίψας. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 14.) — « Constat eum fuisse Romæ sub Zephyrino episcopo. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIV.)

liste, sous le pontificat de Zéphyrinus, vieillard faible et mou, était à la veille de remporter un triomphe signalé. Origène appartenait au parti de la liberté dans l'Eglise comme dans la théologie. Aussi dut-il être très scandalisé de tout ce qu'il vit à Rome [1]. Il en avait gardé un souvenir amer et douloureux, comme on peut s'en convaincre par ce passage significatif de l'une de ses homélies : « L'Eglise est le temple de Dieu, composé de pierres vivantes, mais elle a des membres qui vivent comme s'ils appartenaient au monde. Ils transforment la maison de prières, bâtie avec des pierres vivantes, en une caverne de voleurs. Qui donc, à la vue des péchés commis dans certaines Eglises par ceux qui exploitent la piété des autres, et qui, non contents de recevoir leur pain quotidien en annonçant l'Evangile, trouvent moyen d'amasser des richesses; qui donc n'avouerait que le grand et glorieux mystère de l'Eglise a été changé en une caverne de voleurs [2]? « Origène, dans ce passage, établit nettement la distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, entre l'Eglise de fait et l'Eglise de droit, et on peut mesurer la distance qui séparait son point de vue de celui du parti hiérarchique.

De retour à Alexandrie, Origène se livra à l'ensei-

[1] On lui a faussement attribué les *Philosophoumena* d'Hippolyte, manuscrit récemment retrouvé, qui jette une vive lumière sur cette crise intérieure de l'Eglise de Rome. L'auteur de cet écrit se donne comme un évèque, ce qui nous empêche absolument de l'attribuer à Origène; mais ceux qui le lui attribuent pensent, comme nous, qu'il dut être violemment rejeté par son voyage à Rome dans la tendance opposée au parti hiérarchique qui y triomphait alors.

[2] Orig., *in Mathæum,* t. XVI, p. 22. (*Opera*, III, 752.)

gnement avec une nouvelle ardeur. Ses auditeurs devinrent si nombreux [1] qu'il dut recourir à l'assistance d'Héraclas, son disciple, qu'il avait formé lui-même. Il lui confia l'enseignement de toutes les sciences préparatoires, se réservant la philosophie et la théologie. Sa réputation se répandait de plus en plus. On en eut bientôt une preuve bien frappante. Un soldat romain arriva un jour à Alexandrie du fond de l'Arabie, porteur d'un message qui devait paraître singulier en de telles mains. Son général faisait demander à l'évêque Démétrius et au gouverneur d'Egypte qu'on lui envoyât de suite Origène, afin de conférer avec lui sur la doctrine chrétienne [2]. Celui-ci n'hésita pas, et traversa le désert pour porter la vérité à cette âme altérée. Quelques années plus tard, il fut mandé à Antioche par Mammée, mère de l'empereur Alexandre Sévère, qui, désirant connaître la religion chrétienne, ne crut pouvoir mieux s'adresser qu'au célèbre docteur d'Alexandrie [3]. Il resta quelque temps à cette cour libérale qui accueillait avec bienveillance toute doctrine religieuse, et n'avait d'autre tort que celui de ne pas faire un choix entre tant d'idées contraires. Origène exposa la vérité chrétienne à ses illustres auditeurs avec autant de franchise qu'à ses disciples d'Alexandrie, et il repartit en laissant dans leurs cœurs des impressions vives, mais qu'un éclectisme trop indécis devait rendre passagères.

[1] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIV.

[2] Ὡς ἀν μετὰ σπουδῆς ἁπάσης τὸν Ὠριγένην πέμψοιεν κοινωνήσοντα λόγων αὐτῷ. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.)

[3] Eusèbe, *H. E.*, VI, 21.

Pendant qu'il séjournait encore en Egypte, dans son zèle extraordinaire pour l'interprétation des livres sacrés il se mit à l'étude de la langue hébraïque. Il voulait juger par lui-même de l'exactitude des traductions. Il pensait aussi que l'hébreu étant la langue primitive de l'humanité, deviendrait la langue universelle ; il n'était pas loin d'attribuer une sorte de magie sacrée aux mots originaux des Livres saints : c'était une concession aux superstitions de son temps. Précisément à l'époque où il se préparait à ces vastes travaux exégétiques, il forma une relation qui devait lui être infiniment précieuse. Un riche habitant d'Alexandrie, nommé Ambroise, s'était laissé séduire par l'une de ces nombreuses sectes gnostiques qui se multipliaient comme les fantômes d'une imagination malade, rien n'étant moins arrêté que les rêveries gnostiques. Ambroise fut du nombre de ces hérétiques consciencieux qui venaient trouver Origène pour s'enquérir de sa doctrine. Il fut ramené par lui à des croyances plus saines. Il conçut dès lors pour sa personne la plus vive et la plus reconnaissante affection, et un lien très intime les unit l'un à l'autre. Ambroise mit sa grande fortune au service d'Origène, ou, pour mieux dire, au service de la cause dont le savant docteur d'Alexandrie était à ses yeux l'organe le plus puissant.

Son unique désir était de donner à l'enseignement et aux écrits de son ami la plus large extension. Il savait bien qu'Origène ne recevrait pas une obole pour lui-même, mais qu'il accepterait tous les sacrifices pour la diffusion de sa croyance, parce qu'il s'agirait alors

non de lui-même, mais de l'honneur de cette croyance. Origène éprouvait, comme Clément, une certaine répugnance à composer des livres. Il fallut qu'il y fût contraint par son généreux ami, qui le pressait incessamment et lui fournissait les moyens de répandre sa pensée[1]. Ambroise lui avait donné sept secrétaires, qui se succédaient pour écrire sans relâche sous sa dictée, en même temps que de nombreux copistes. Lui-même se faisait le plus zélé collaborateur de son illustre maître. Celui-ci lui a rendu le plus beau témoignage dans un fragment de lettre qui nous a été conservé : « Le pieux Ambroise, dit-il, qui s'est consacré à Dieu, pensant que j'aimais le travail et que j'étais vraiment altéré de la Parole divine, m'a convaincu par son ardeur laborieuse et son amour des saintes lettres[2].... Point de trêve à nos confrontations de textes; nous les poursuivons pendant le repas; et ensuite point de promenade ni de repos; nous nous remettons à l'étude et nous corrigeons avec soin les manuscrits[3]. Bien loin de donner toute notre nuit au sommeil, notre travail se prolonge très avant, sans parler de celui du matin, qui se poursuit sans relâche jusqu'à la neuvième et quelquefois la dixième heure. Voilà le temps que doivent consacrer à la lecture et à l'étude approfondie des divins oracles tous

[1] Ἀμβροσίου ἐς τὰ μάλιστα παρορμοῦντος αὐτὸν μυρίαις ὅσαις προτροπαῖς. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 23.)

[2] Νομίζων με φιλόπονον εἶναι καὶ πάνυ διψᾶν τοῦ θείου λόγου ἤλεγξε τῇ ἰδίᾳ φιλοπονίᾳ. (Orig., *Epist. ad quemdam de Ambrosio* (*Opera*, I, p. 63.)

[3] Ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν τὰ ἀντίγραφα. (*Idem.*)

ceux qui veulent accomplir un travail sérieux[1]. » C'était une belle et noble association que celle de ces deux hommes, dont l'un mettait toutes ses préoccupations et sa fortune au service de la vérité, et l'autre lui consacrait tout son génie. La maison d'Ambroise était devenue une sorte de monastère scientifique et chrétien où le zèle seul imposait des règles sévères librement acceptées et joyeusement observées. On eût dit un Port-Royal anticipé. Origène put ainsi accomplir de vastes travaux exégétiques. Il voulut d'abord se fixer sur le texte et le sens littéral des livres saints; il commença à dresser cet ingénieux tableau comparatif connu sous le nom d'*Exaples*, qui mettait en regard le texte hébreu, la traduction des Septante et plusieurs autres anciennes traductions[2]. A l'exemple des grammairiens alexandrins, il écrivit sur le texte sacré des scholies, et des commentaires dans lesquels il cherchait à faire bien connaître la personne des divers écrivains sacrés et à présenter l'enchaînement de leurs pensées. Origène a véritablement créé l'exégèse scientifique, et malgré les défectuosités de sa méthode allégorique, il ne lui reste pas moins la gloire d'avoir entrevu ce que devait être un commentaire de l'Ecriture sainte. Avant lui on dissertait ingénieusement sur les textes; on cherchait à en tirer parti. Le premier il a essayé de les fixer scientifiquement et de les interpréter. Ses erreurs furent nombreuses, mais il n'en avait pas moins ouvert une mine féconde. Ses commentaires sur saint Jean, sur la

[1] Orig., *Epist. ad quemdam de Ambrosio* (*Opera*, I, p. 63.)
[2] Epiphane, *Hæres.*, LXIV.

Genèse et les Psaumes furent commencés alors; les premiers furent son œuvre de prédilection. Il aimait à suivre, dans son vol calme et royal vers les hauteurs de la métaphysique chrétienne, celui que l'on a si bien surnommé l'aigle évangélique, et à s'élancer après lui vers le soleil du monde moral.

Origène écrivit à cette époque, outre de nombreux ouvrages exégétiques, des *Stromates* ou mélanges, des extraits des anciens philosophes; mais son ouvrage capital fut son livre *Sur les principes,* dans lequel, avec une parfaite loyauté, il avait exposé toute sa pensée philosophique et théologique. Pour juger de l'impression que devait produire à Alexandrie cet écrit où le platonisme s'associait étroitement à une piété fervente, où quelques restes du dualisme de l'ancienne philosophie grecque étaient corrigés et tempérés par une foi tellement absolue dans la liberté chez Dieu et chez l'homme, que le libre arbitre était donné comme l'explication universelle du monde et de l'histoire, la condition actuelle de chaque être étant fixée par les déterminations antérieures de sa volonté; pour juger, disons-nous, de l'effet produit par un livre qui, après avoir affirmé la préexistence de tous les êtres, leur ouvrait les perspectives radieuses du rétablissement universel; pour ne pas s'exagérer l'étonnement et l'effroi que devaient causer des théories si aventureuses, étayées d'ailleurs par des textes plus ou moins largement interprétés, il faut se reporter à une époque qui laissait une grande latitude à la pensée chrétienne et s'en tenait aux bases fondamentales de la croyance; il faut surtout se

transporter dans le milieu où vivait Origène, au sein d'une Eglise qui avait supporté et approuvé l'enseignement des Panténus et des Clément. Le système d'Origène au moment et dans le milieu où il fut élaboré ne dépassait point la liberté tolérée dans l'Eglise en matière de dogme. Il ne faut pas oublier qu'au commencement du troisième siècle l'Eglise n'avait pas encore institué ces grandes et solennelles assises connues sous le nom de conciles généraux, dans lesquelles la doctrine acquit la précision d'un formulaire. La croyance trouvait son expression officielle dans la formule très simple du baptême ou dans la formule un peu plus détaillée qui en était sortie par une sorte d'épanouissement et qui est devenue notre symbole des apôtres. On se bornait à consacrer les grands faits de la rédemption, sans les systématiser. Irénée, quelque temps auparavant, avait opposé au gnosticisme ce qu'il appelait la foi de toutes les Eglises. Il se contente d'affirmer en termes généraux la chute, le pardon, l'unité des deux testaments, la vocation des païens, l'incarnation et la résurrection [1]. Origène n'a point dépassé les limites assignées à la pensée chrétienne par l'évêque de Lyon, le zélé champion de l'orthodoxie. Les erreurs platoniciennes se respiraient dans l'air en quelque sorte. L'universalisme n'avait encore été ni discuté ni répudié. Origène, en insistant sur la liberté morale, comme il le faisait, se distinguait nettement du gnosticisme qui était la grande hérésie contemporaine. Il

[1] Irénée, *Contre les hérésies*, I, 10.

pouvait donc croire qu'il n'avait fait qu'user de son droit le plus simple en formulant ses idées dans son livre *Sur les principes.* Il est certain que ce livre ne produisit aucun scandale immédiat; il ne faisait d'ailleurs que résumer la doctrine que professait son auteur depuis de longues années. Son apparition dut sans doute exciter quelque indignation dans les rangs du parti étroit dont Clément se plaignait déjà. Ce parti voyait de mauvais œil l'essor de la spéculation chrétienne, et il était surtout alarmé de ce que l'Eglise était envahie par les préoccupations philosophiques. Toutefois l'évêque Démétrius ne rompit point alors avec Origène. Ce ne fut que plus tard qu'il invoqua contre lui ses vues théologiques, quand il voulut pour d'autres motifs se débarrasser de lui. La question de doctrine ne fut ni la cause ni l'occasion des graves difficultés qui survinrent entre lui et ses anciens partisans. Elle ne fut qu'un prétexte pour servir une jalousie toute ecclésiastique.

Nous touchons à la période la plus agitée, la plus douloureuse de la carrière d'Origène, celle aussi où l'élévation de son caractère devait briller du plus pur éclat. Quelques années auparavant, dans un voyage qu'il fit en Asie Mineure, alors que l'empereur Caracalla remplissait la ville d'Alexandrie de terreur et de sang, il fut invité par les évêques de Palestine à prendre la parole dans le culte public, bien qu'il n'eût été revêtu d'aucune charge sacerdotale. Rien n'était plus conforme à l'ancienne tradition de l'Eglise. Pendant longtemps le droit de prendre une part directe à l'en-

seignement et à l'édification des saintes assemblées appartint à tous les chrétiens, et il était plutôt tombé en désuétude qu'il n'avait été aboli. Il paraît s'être mieux conservé en Palestine qu'à Alexandrie. Origène n'hésita pas à répondre au désir que lui exprimaient des amis chers à son cœur, dignes de toute sa confiance et qui occupaient une place élevée dans l'Eglise. Il prêcha donc à Césarée avec un grand succès [1]. Démétrius, qui appartenait à la tendance hiérarchique et qui cherchait à maintenir et à étendre les droits de l'épiscopat, n'apprit pas sans alarmes que l'illustre catéchiste, nommé par lui, eût prêché sans son autorisation. Il craignait aussi qu'il ne se fixât loin de son Eglise sur laquelle rejaillissait sa gloire. Il se hâta donc de le rappeler, mais sans s'expliquer. Evidemment la confiance mutuelle n'existait plus ; une rupture pouvait être facilement amenée par la moindre mésintelligence. Peu de temps après l'apparition de son livre *Sur les principes*, Origène, dont le renom grandissait tous les jours et vers lequel tous les yeux se tournaient dans les moments difficiles, surtout quand il s'agissait de lutter contre l'hérésie, parce qu'on comptait plus alors sur une discussion approfondie que sur des coups d'autorité, fut appelé en Achaïe pour avoir une conférence avec les faux docteurs qui troublaient les Eglises de cette contrée. Empressé de répondre à cet appel si honorable, il se dirigea vers la Grèce en passant par

[1] Ἔνθα καὶ διαλέγεσθαι, τάς τε θείας ἑρμηνεύειν γραφὰς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ τῆς ἐκκλησίας οἱ τῇδε ἐπίσκοποι, αὐτὸν ἠξίουν. (Eusebe, *H. E.*, VI, 19.)

l'Asie Mineure et la Palestine. En traversant Ephèse, il eut une conférence avec un hérétique gnostique. A peine arrivé à Césarée, Théophilacte, évêque de cette ville, et plusieurs autres évêques à la tête desquels était Alexandre de Jérusalem, le pressèrent de recevoir la consécration sacerdotale. Ils pensaient ainsi lui conférer le droit incontesté de prêcher; peut-être aussi croyaient-ils lui donner une autorité plus grande dans les importantes conférences auxquelles il allait prendre part. Origène céda à leurs sollicitations. Il n'avait aucun motif de s'y refuser[1]. Les diverses Eglises jouissaient encore d'une grande indépendance; nulle règle fixe et générale ne leur était imposée. Les tendances du temps poussaient sans doute à l'introduction de règles universelles, mais ces tendances n'avaient pas encore triomphé avec éclat. De telles époques sont très difficiles à traverser pour des hommes comme Origène, qui ignorent la politique ecclésiastique et qui, s'en tenant simplement aux ordonnances consacrées et nettement formulées, ne savent point prendre le vent, en quelque sorte, pour plaire à leurs supérieurs hiérarchiques. Pour lui, il ne considérait que son droit et son devoir.

Dès que la nouvelle de la consécration d'Origène parvint à Alexandrie, Démétrius éprouva la plus vive irritation et se décida à frapper un grand coup. Origène, ignorant encore l'orage qui allait fondre sur sa tête, partit pour la Grèce. C'est à Athènes qu'il fit le

[1] Πρεσβυτερίου χειροθεσίαν ἐν Καισαρείᾳ πρὸς τῶν τῇδε ἐπισκόπων ἀναλαμβάνει. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 23.)

plus long séjour, discutant avec les hérétiques et probablement se mettant en rapport avec les philosophes de cette cité encore brillante, bien que profondément déchue de son haut rang. Il revint à Alexandrie par Ephèse où il rencontra de nouveaux hérétiques à combattre [1]. Partout où il passait il laissait les traces lumineuses de son grand esprit. De retour dans sa patrie, il croyait reprendre paisiblement le cours de son enseignement et probablement obtenir de son évêque l'autorisation de prêcher dans l'Eglise de sa ville natale. Mais tout était bien changé pour lui; il ne trouva plus que la froideur, la défiance et la sévérité là où il avait toujours obtenu le respect et l'affection. Il pouvait facilement reconnaître, au froid accueil des membres les plus influents du clergé d'Alexandrie, à cette solitude qui se fait si promptement autour de ceux qui sont menacés de quelque condamnation, qu'on préparait quelque sévère mesure contre lui. Le parti obscurantiste lui avait voué une haine implacable, et l'occasion était trop favorable pour n'en pas profiter. Il est certain que la question de doctrine, qui ne fut pas invoquée officiellement contre Origène, fut dès lors soulevée; car il nous apprend lui même que l'on profitait contre lui de relations falsifiées de ses conférences avec les hérétiques. L'irritation de l'évêque déchaînait contre lui une opposition longtemps cachée qui avait été provoquée par la hardiesse de sa

[1] C'est ce que nous inférons de sa lettre à ses amis d'Alexandrie, dans laquelle il se plaint que l'on ait falsifié les actes d'une conférence tenue à Ephèse. (*Opera* I, p. 3.)

pensée et probablement aussi par ses grands succès.

On se demande quels furent les motifs qui inclinèrent soudain Démétrius à des mesures violentes contre lui. Faut-il y voir avec Eusèbe une basse jalousie de l'autorité morale et de la gloire d'Origène[1]? La conduite antérieure de l'évêque d'Alexandrie ne justifie pas ce reproche; nous l'avons vu jusqu'ici empressé à favoriser l'enseignement d'Origène, et après l'avoir mis à dix-huit ans à la tête de l'école des catéchistes, le rappeler de Césarée dans la crainte de le perdre. On doit reconnaître néanmoins que l'influence d'Origène dans l'Eglise d'Orient se développait dans de telles proportions depuis qu'on l'appelait de toute part pour livrer les luttes décisives à l'erreur, qu'un évêque comme Démétrius, très jaloux de son autorité, pouvait concevoir de l'ombrage de cette espèce d'épiscopat moral qui éclipsait tous les autres. Ce n'était pas contre le théologien et le docteur que Démétrius, homme de pratique et de gouvernement, éprouvait de la jalousie, mais bien contre le conseiller des Eglises, universellement consulté, en Grèce comme en Asie Mineure.

N'oublions pas qu'en même temps que l'influence d'Origène grandissait, sa liberté philosophique se manifestait avec toujours plus de hardiesse. Ces deux causes réunies pouvaient amener un revirement dans les dispositions de l'évêque. Toutefois là n'est pas, selon nous, le motif principal de sa sévérité soudaine. Démétrius, nous l'avons fait pressentir, appartenait au parti hiérarchique qui, surtout dans les grandes Eglises,

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 8.

s'efforçait alors de se constituer. La promptitude et l'énergie de sa protestation lors de la consécration d'Origène suffisent pour révéler ses tendances. Origène, au contraire, sans tomber dans les exagérations du montanisme, appartenait évidemment au parti plus libéral, qui surveillait avec inquiétude les empiétements de l'épiscopat et signalait sans ménagement son envahissante ambition[1]. Ces dispositions étaient connues de Démétrius, et la consécration de son subordonné à Césarée lui parut une conséquence de cet esprit indépendant qu'il voulait extirper à tout prix. L'acte n'était pas illégal en soi, mais il heurtait de front toutes les prétentions épiscopales, ouvertes ou cachées; il était nécessaire de prendre immédiatement une prompte et ferme décision à l'égard d'un homme qui exerçait autant d'ascendant qu'Origène. Il suffisait que l'évêque manifestât cette intention pour que toutes les passions qui s'agitaient en secret autour du grand philosophe chrétien éclatassent. Origène prévit ce qui allait arriver. Après tant d'années d'un enseignement incomparable, il aurait pu s'appuyer sur un parti nombreux et soutenir à armes égales la lutte contre Démétrius; il savait bien que les évêques qui l'avaient consacré ne l'abandonneraient pas et opposeraient à une condamnation épiscopale une approbation d'égale autorité. Mais Origène aurait craint par-dessus tout de diviser l'Église. Les intérêts de la foi passaient bien avant ceux de sa personne; il était disposé à tous les sacrifices

[1] On se souvient qu'il comparait les ambitieux dans l'Église aux marchands du temple.

pour empêcher l'éclat funeste d'une rupture, et avec un désintéressement qu'on ne saurait trop admirer, il prévint par un prompt départ les mesures rigoureuses qu'il prévoyait, mais non sans avoir remis à Héraclas le soin de continuer son enseignement [1].

Bien loin d'être apaisé par la démarche conciliatrice d'Origène, Démétrius résolut de pousser énergiquement à la condamnation de celui qu'il ne considérait plus que comme un rebelle. Il convoqua un synode composé d'évêques égyptiens où il fit siéger les prêtres de son clergé. Origène y fut déclaré indigne de sa charge de catéchiste et exclu de la communion de l'Eglise d'Alexandrie. On n'osa pas le déposer comme ancien ou prêtre de l'Eglise de Césarée [2]. Une partie de l'assemblée répugnait probablement à cette immixtion dans le gouvernement intérieur d'une autre Eglise. Démétrius, qui voulait arriver à ses fins, réunit, d'après le témoignage de Pamphile, un second synode où il ne fit entrer que ses partisans et obtint sans délibérations tout ce qu'il voulut, c'est-à-dire la déposition d'Origène comme prêtre [3]. Ce procédé révèle chez lui de tristes

[1] Τὴν ἀπ' Ἀλεξανδρείας μετανάστασιν ἐπὶ τὴν Καισαρείαν ὁ Ὠριγένης ποιησάμενος, Ἡρακλᾷ τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον καταλείπει. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 26.)

[2] Σύνοδος ἀθροίζεται ἐπισκόπων καί τινων πρεσβυτέρων κατὰ Ὠριγένους. Ἡ δὲ, ὡς ὁ Παμφιλός φησι, ψηφίζεται μεταστῆναι μὲν ἀπὸ Ἀλεξανδρείας τὸν Ὠριγένην καὶ μήτε διατρίβειν ἐν αὐτῇ μήτε διδάσκειν, τῆς μέντοι τοῦ πρεσβυτερίου τιμῆς οὐδαμῶς ἀποκεκινῆσθαι. (Photius, *Codex*, XVIII.)

[3] Ὅ γε Δημήτριος ἅμα τισὶν ἐπισκόποις Αἰγυπτίοις καὶ τῆς ἱερωσύνης ἀπεκήρυξε. (*Id.*)

et mesquines passions. Démétrius invoqua d'abord contre Origène l'acte imprudent de sa jeunesse, et le présenta comme un motif d'exclusion des ordres sacrés, mais il s'appuya surtout sur l'irrégularité de sa consécration au sein d'une Eglise étrangère ; il fit observer sans doute que, selon la constitution particulière de l'Eglise d'Alexandrie, cette consécration donnait des droits considérables à celui qui en était revêtu, puisque l'évêque de cette ville y était encore nommé par le libre choix des anciens. Il est certain que les rancunes théologiques se donnèrent largement carrière dans ces deux synodes ; l'excommunication ne se comprendrait pas sans ce dernier motif d'accusation. C'est ainsi que tous les services rendus par le grand docteur étaient oubliés et qu'une haine implacable sacrifiait sans pitié cette illustre victime à la hiérarchie naissante. Origène était excommunié de l'Eglise à laquelle il avait gagné tant de milliers d'adhérents pour apprendre au monde ce qu'il en coûte de servir partout la cause de la liberté.

Démétrius ne se contenta pas de la double condamnation qu'il avait obtenue. Il se hâta de la faire connaître à toutes les Eglises par des lettres [1], et les Eglises de Palestine firent seules exception à l'universelle approbation qu'il reçut de sa conduite. Ce fut un temps de poignante souffrance pour un homme comme Origène, qui vivait encore plus par le cœur que par l'esprit et qui avait gardé le plus tendre attachement à

[1] Τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐπισκόποις καταγράφειν. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 8.) — « Qui tanta in eum debacchatus est insania ut per totum mundum super nomine ejus scriberet. » (Saint Jérôme, *De vir. illustr.*, LIV.)

l'Eglise qui le rejetait. Il n'avait pas ces consolations maudites de l'orgueil qui se redresse sous l'outrage et rend injure pour injure. Il détestait l'hérésie plus que personne, et il savait bien que ses vues particulières n'allaient pas jusqu'à l'exclure de la communion chrétienne dans laquelle tout son être était enraciné par ses moindres fibres. Quel déchirement pour lui d'en être violemment séparé! Il croyait à son bon droit, mais cela ne l'empêchait pas de gémir sous le coup qui le frappait. Néanmoins aucune parole de colère ne se mêla à sa plainte, et il fut plus grand aux jours de l'opprobre et de l'abandon qu'il ne l'avait été aux jours de la prospérité. Nous retrouvons la trace toute vive de ses impressions dans ceux de ses écrits qui datent de cette époque. Nous avons vu qu'il avait commencé à Alexandrie ses Commentaires sur l'évangile de Jean. Les dernières pages qu'il traça dans cette ville sont empreintes de ses préoccupations douloureuses. « Je pus arriver, dit-il, à mon cinquième tome sur l'évangile de Jean, bien que la tempête soulevée contre moi à Alexandrie parût s'y opposer; mais Jésus parlait avec autorité aux flots et à la mer[1]. » Dans ce cinquième tome sur saint Jean, Origène est déjà réduit à se justifier. Il répond indirectement aux chrétiens étroits qui l'accusent d'écrire beaucoup de livres, en établissant que celui qui enseigne toujours la même vérité, n'écrit en réalité qu'un

[1] Μέχρι γε τοῦ πέμπτου τόμου εἰ καὶ ὁ κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρείαν χειμὼν αντιπράττειν ἐδόκει, τὰ διδόμενα ὑπηγορεύσαμεν, ἐπιτιμῶντος τοῖς ἀνέμοις καὶ τοῖς κύμασι τῆς θαλάσσης τοῦ Ἰησοῦ (*Comm. in Joh.*, t. VI. (Vol. IV, p. 101.)

seul livre, que ce n'est pas la multiplicité des écrits qui est regrettable, mais bien la diversité des pensées, et qu'enfin il faut se garder de priver d'une saine nourriture l'âme et l'esprit des chrétiens afin qu'ils ne se jettent pas sur les aliments empoisonnés et trop abondants de l'hérésie. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, il me semble nécessaire que celui qui peut se poser sans fraude et sans prévarication comme le défenseur de l'Eglise et réfuter ceux qui sont imbus d'une fausse connaissance, résiste à l'hérésie [1]. » Il ne savait pas encore, quand il écrivait ces mots si touchants et si humbles, qu'il était lui-même traité d'hérétique, et que les beaux jours de sa jeunesse, où une orthodoxie encore pleine de largeur tolérait la diversité théologique dans l'unité de la foi, étaient passés.

Il lui fallut un certain temps dans son exil pour retrouver le calme de l'esprit et du cœur et pour se reprendre à ses travaux. Ce ne fut que sur les instances d'Ambroise qu'il se remit à ses Commentaires sur saint Jean. Il pensait avec raison que les grandes constructions ne peuvent pas s'élever au fort de la tempête, mais qu'elles ont besoin d'un ciel calme et d'un vent paisible pour asseoir solidement leurs fondements [2]. Voilà pourquoi il voulut attendre le retour de la sérénité et de la paix dans son âme avant de travailler de nouveau à la construction du grand monu-

[1] Ἀναγκαιόν μοι δοκεῖ εἶναι τὸν δυνάμενον πρεσβεύειν ὑπὲρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου ἀπαραχαράκτως ἵστασθαι κατὰ τῶν αἱρετικῶν ἀναπλασμάτων. (*In Johann.*, t. V, *Opera*. IV, p. 99.)

[2] *In Johann.*, t. VI, Vol. IV, p. 100.

ment théologique qu'il avait commencé à élever ; il les retrouva bientôt, comme il nous l'apprend lui-même : « Après que j'eus quitté l'Egypte, dit-il dans son Commentaire sur saint Jean, comme Israël délivré par Dieu, mon ennemi m'attaqua de la manière la plus violente par ses nouvelles lettres vraiment opposées à l'Evangile, et souleva contre moi tous les vents égyptiens[1]. » Il crut devoir laisser passer cette première agitation qui troublait sa pensée et le rendait peu apte à commenter la vérité divine. « Maintenant, ajoute-t-il, que les flèches enflammées lancées contre nous ont été vaines, car Dieu les a éteintes, et que notre âme s'est accoutumée à ce qu'elle doit souffrir pour le Verbe céleste, je dois supporter plus facilement les embûches de mes ennemis. Ayant retrouvé quelque sérénité, je ne veux pas différer de reprendre la suite de mes travaux ; je demande à Dieu, qui veut m'enseigner dans le sanctuaire de mon âme, de m'assister afin que je termine l'édifice de mes Commentaires sur saint Jean. » Il n'était pas possible de parler avec plus d'élévation de ses adversaires ni de chercher une plus noble consolation.

Une lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie nous a été conservée; elle dénote le même oubli des injures, la même absence d'esprit de vengeance, la même charité accompagnée du vif sentiment de l'injustice : « Est-il nécessaire, écrit-il, de rappeler les discours

[1] Ἔπειτα τοῦ ἐχθροῦ πικρότατα ἡμῶν καταστρατευσαμένου διὰ τῶν καινῶν αὐτοῦ γραμμάτων. (*In Johann.*, t. VI, Vol. IV, p. 101).

des prophètes par lesquels ils réprimandent si souvent les pasteurs, les anciens du peuple, ses prêtres et ses princes? Vous pouvez sans moi les détacher des Ecritures et reconnaître clairement que le temps est venu dont il est dit : *Ne vous confiez pas à vos amis et ne mettez pas votre espoir dans les princes.* Maintenant est accompli l'oracle : *Les chefs de mon peuple m'ont ignoré; ils sont sages pour faire le mal, mais ils ne savent pas faire le bien.* Nous devons bien plus les prendre en compassion que les haïr, et bien plutôt prier pour eux que les maudire. Nous avons été créés pour bénir et non pas pour maudire[1]. » Origène rappelle ensuite que l'archange Michel n'a pas même voulu maudire le Diable, mais qu'il lui a dit : Que Dieu te maudisse. « Or nous ne pouvons savoir si Dieu l'a maudit ou comment il l'a maudit. — Ce ne sont pas seulement les grands péchés mais aussi les petits qui attirent sur nous la condamnation. Il est écrit que ni ceux qui s'enivrent, ni ceux qui maudissent ne posséderont le royaume de Dieu. Efforçons-nous donc de tout faire avec prudence, buvant avec sobriété et parlant avec modération afin de ne maudire personne. Je ne m'étonne pas, ajoute-t-il en faisant allusion aux accusations calomniatrices dont il était l'objet, que mes ennemis défigurent ma doctrine; les lettres de Paul n'ont-elles pas été altérées[2]? » Origène ne s'est jamais départi de cette magnanimité chré-

[1] « Quorum magis misereri quam eos odisse debemus, et orare pro illis, quam eis maledicere. Ad benedicendum enim et non ad maledicendum creati sumus. » (Ex *Epist. Origen. ad amic Alexand.*, v. I, p. 3.)
[2] *Idem.*

tienne, et il demeure le modèle du théologien persécuté par l'étroitesse orgueilleuse. Aussi doux que Fénelon sous l'anathème, il a maintenu sa conviction sans faiblir et ne s'est ni irrité ni rétracté.

Epiphane, ennemi passionné de quiconque lui semblait hérétique, a cherché à noircir la réputation d'Origène par une indigne calomnie sur son départ d'Alexandrie. Il prétend qu'il aurait été conduit devant l'autel des faux dieux, et qu'on lui aurait donné le choix entre un sacrifice impie et un acte abominable. Origène aurait préféré la pureté à la fidélité, et se serait laissé entraîner à l'apostasie[1]. Ce récit ne supporte pas un instant l'examen, il n'est garanti par aucun témoignage immédiat; il a contre lui toute vraisemblance morale et il est démenti avec éclat par l'accueil qui fut fait à Origène dans les Eglises de Palestine. C'est à Césarée qu'il devait atteindre toute la vigoureuse maturité de son esprit et écrire ses ouvrages les plus remarquables.

Il n'avait pas encore foulé le sol vénéré où s'étaient passées les grandes scènes de la rédemption du monde. Depuis longtemps son désir était de visiter ces lieux consacrés par le plus beau des souvenirs de l'humanité. Il voulait d'abord retremper son âme dans ce glorieux passé, et fortifier son courage abattu en méditant au pied du Calvaire sur ce qu'il en coûte de servir fidèlement une cause méconnue. Ce voyage devait aussi servir à ses travaux en lui permettant de voir de ses propres

[1] Epiphane, *Hæres.*, LXIV.

yeux ces bourgades et ces villes de la Galilée et de la Judée où avaient été prononcées tant de paroles divines qui devaient être commentées par lui. Il prononça plusieurs homélies à Jérusalem devant l'évêque Alexandre ; elles avaient pour texte le premier livre de Samuel. On retrouve plus d'une trace de ce voyage dans ses commentaires ultérieurs ; il rectifie quelques leçons reçues grâce aux renseignements pris par lui sur les lieux [1].

Fixé à Césarée après un court séjour en Palestine, il reprit tous ses travaux, et son école fut bientôt aussi florissante qu'à Alexandrie. On y remarqua la même affluence, la même vie intellectuelle et morale, la même piété fervente. Mais les études calmes ne se poursuivaient pas longtemps à cette époque de combat. La persécution qui éclata sous Maximin dispersa le maître et les disciples [2]. Origène eut la douleur de voir son ami Ambroise jeté en prison ; il lui écrivit à cette occasion son traité *Sur le martyre*, dans lequel nous retrouvons un écho prolongé de ces mâles paroles que dans son enfance il faisait parvenir à son père captif : *Ne fléchis pas pour nous !*

Il trouva un asile en Cappadoce, d'abord chez l'évêque Firmilien, puis chez une riche dame nommée Juliana, qui avait hérité de la bibliothèque de Symmaque, le traducteur syriaque de l'Ancien Testament. Ce fut une précieuse ressource pour Origène. Il passa deux ans dans cette retraite, et c'est de là qu'il écrivit son traité *Sur la prière*, dans lequel, après avoir exposé

[1] Redepenning, *Orig.*, t. II, p. 7 et 8.
[2] Eusebe, *H. E.*, VI, 28.

ce qu'on peut appeler la théorie générale de la prière en montrant comment elle résout en fait la grande dualité de la grâce et de la liberté humaine, il donne une éloquente paraphrase de l'Oraison dominicale. On aime à y retrouver ses préoccupations du moment. Ne pensait-il pas à toutes les persécutions dont il venait d'être l'objet, quand il recommandait chaleureusement aux chrétiens l'oubli des injures? « Souvenons-nous, dit-il, de toutes nos offenses envers Dieu, du comble que nous avons mis à nos péchés par nos paroles, par notre ignorance de la vérité, ou nos murmures contre ce qui nous arrivait [1]. » C'était une manière délicate et généreuse de s'humilier pour les erreurs qui avaient pu se glisser dans sa doctrine. Tout dans ce traité convient à un temps de persécution. Origène ranimait le courage des chrétiens en évoquant l'image du grand affligé de l'ancienne alliance, de ce Job qu'il appelle si bien l'athlète de la vertu [2]. Enfin quelle consolation pour l'Eglise accablée d'opprobre et de tourments que l'idée sublime du lien mystérieux qui, dans ces jours de souffrance, l'unit aux anges et aux bienheureux. « La première des vertus chrétiennes, dit Origène, étant la charité envers le prochain, ne devons-nous pas croire que les saints bienheureux ont un plus grand amour pour leurs frères qui luttent dans la vie présente que ceux qui sont encore dans l'infirmité humaine? Ne sont-ils pas nos alliés célestes dans notre combat? Ce n'est pas seulement ici-bas que

[1] Origène, *De Oratione*, XXVIII.

[2] Il dit, en parlant de la défaite de Satan par Job : Νενικημένος ὑπὸ τῆς ἀρετῆς ἀθλητοῦ. (*De Oratione*, XXVIII.)

l'on peut dire : Si un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui. Il convient que l'amour glorifié dise à son tour avec saint Paul : « J'ai le souci de toutes les Eglises. Quelqu'un est-il faible, que je ne m'affaiblisse avec lui. Quelqu'un est-il scandalisé que je n'en brûle. Jésus-Christ n'a-t-il pas déclaré qu'il est en prison avec celui qui est en prison [1] ? » Ainsi le chrétien captif ne voyait plus seulement auprès de lui ses geôliers et les rudes soldats qui le gardaient ; il se savait dans la société des anges et des bienheureux, et selon la belle image d'Origène, l'échelle lumineuse qu'entrevit Jacob se dressait pour lui à l'heure de la prière.

La persécution de Maximin ayant pris fin à sa mort vers l'an 238, Origène revint à Césarée. Nous le voyons bientôt à Nicomédie, où il a une conférence avec un hérétique nommé Bassus. Sa lettre à Jules Africain fut écrite à la suite de cette conférence, pour justifier auprès de ce docteur l'emploi qu'il avait fait dans la discussion du livre apocryphe de *Suzanne*. On ne peut contester que dans ce débat exégétique, Jules Africain n'ait défendu la bonne cause contre Origène, beaucoup trop docile à la tradition ecclésiastique dans cette question spéciale. Nous ne savons quelle circonstance l'amena de nouveau à Athènes. C'est là, dans cette ville où saint Paul avait lu de son profond regard sur l'autel au Dieu inconnu le pressentiment de la religion du Christ au sein de l'humanité païenne, qu'Origène écrivit le plus poétique de ses ouvrages, son *Commentaire*

[1] *De Oratione*, XII.

sur le Cantique des cantiques[1]. Considérant l'âme humaine comme la fiancée du Verbe pour lequel elle est créée, il fait des chants brillants du poëte hébreu l'expression tendre et passionnée des aspirations de la conscience vers l'Epoux céleste. Le souffle du discours de Paul aux Athéniens anime ces quelques pages, dans lesquelles la paraphrase s'élève à la hauteur d'un lyrisme inspiré.

De retour à Césarée, il poursuivit avec zèle ses travaux exégétiques. C'est alors qu'il acheva son écrit sur saint Jean et qu'il continua ou entreprit ses commentaires sur les autres évangiles et les épîtres; ceux qu'il fit sur Isaïe et Ezéchiel sont de cette époque[2]. Une circonstance bien remarquable révéla de nouveau toute son autorité morale dans l'Eglise. Une hérésie qui pouvait devenir dangereuse venait d'éclater en Arabie, à Botsra. Bérylle, évêque de cette ville, qui en était l'instigateur, était tombé dans une grave erreur : il niait la distinction des personnes divines et ne voyait plus en Jésus-Christ que la manifestation parfaite du Dieu unique. Il avait été conduit à cette idée, qui portait atteinte aux points fondamentaux de la doctrine chrétienne, par les exagérations en sens contraire de la secte des Écelsaïtes, née des débris de l'ancien essénisme. Le développement de la foi n'avait pas été sain et équilibré dans ces contrées. Bien que Paul, à peine converti, eût prêché l'Evangile aux populations errantes des déserts d'Arabie, le judaïsme ascétique et

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 32.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 28.

théosophique des esséniens y avait toujours exercé l'influence prédominante. L'association d'un esprit étroit et d'une imagination échauffée produit infailliblement de dangereuses erreurs. Aussi le christianisme avait-il promptement revêtu des formes bizarres sur ces sables brûlants du désert. La distinction des personnes divines avait abouti à un trithéisme grossier. L'évêque de Botsra, par opposition à une tendance qui ressuscitait un véritable polythéisme, avait porté atteinte au grand dogme de l'incarnation en niant la préexistence du Verbe, et par conséquent la pleine divinité de Jésus-Christ. Un synode avait été convoqué pour apprécier sa doctrine, et il avait été condamné; mais il n'était pas disposé à céder, et un schisme était sur le point d'éclater. Les évêques qui avaient siégé à ce synode étaient ses juges et non ses ennemis. Ils désiraient sincèrement le ramener dans le bon chemin, car sa piété et sa droiture étaient incontestables. Ils ne crurent pouvoir mieux faire que de confier cette noble tâche au grand excommunié d'Alexandrie; ils sentaient qu'une fois le terrain de l'autorité extérieure abandonné pour celui de la libre persuasion, nul ne pouvait remplacer Origène pour ramener un esprit égaré mais sincère. Victime lui-même d'un coup d'autorité, il n'inspirait aucune défiance; il ne venait point signifier les arrêts d'un concile, il venait combattre à armes égales et loyales. En réalité, il avait en plus ce qu'il semblait avoir en moins; sa force était dans sa faiblesse, car tout ce qui est retranché à l'autorité extérieure est gagné pour la persuasion. « Origène, dit Eusèbe, après

s'être entretenu familièrement avec Bérylle, pour chercher à le bien comprendre, et s'être enquis de son erreur, le persuada par le raisonnement et le ramena par la discussion comme par la main dans la voie de la vérité[1]. » Un plein succès couronna ainsi la mission d'Origène, et l'Eglise put apprendre, par l'exemple de cet hérétique reconquis par un docteur excommunié, l'inanité des coups d'autorité et la puissance de la libre persuasion. Plût à Dieu qu'elle s'en fût souvenue dans ses luttes nombreuses contre l'erreur, qu'un système contraire rendit si souvent stériles. Peu de temps après on vit éclater en Arabie une nouvelle hérésie, qui prétendait que le corps humain serait détruit à la mort pour être créé une seconde fois à la résurrection. Origène fut chargé par les évêques de la contrée de réfuter publiquement cette opinion dans un synode tenu à cet effet. Il ne réussit pas moins bien dans cette mission si honorable pour lui. « Il discuta, dit Eusèbe, avec tant de force, qu'il amena les hérétiques à répudier leur erreur[2]. » Les deux dialogues sur la résurrection, que lui attribue Jérôme, peuvent avoir été écrits à cette occasion[3].

L'empire avait passé, en l'an 244, de Gordien le Jeune à Philippe Arabe, son préfet du prétoire. Ce prince, d'ailleurs violent et cruel, montra de la bien-

[1] Ὡς δὲ ἔγνω ὅ τι καὶ λέγοι, εὐθύνας μὴ ὀρθοδοξοῦντα λογισμῷ τε πείσας καὶ ἀποδείξει ἀναλαβὼν αὐτόν. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 33.) — Redepenning a parfaitement traité tout ce qui se rapporte à cette discussion. (*Orig.*, t. II, p. 74.)
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 37.
[3] Apud Rufin., *Adv. Hieronym. invectiv.*, II.

veillance aux chrétiens. Si l'on doit considérer comme une fable sa conversion au christianisme, il n'en est pas moins certain qu'il le protégea comme Alexandre Sévère, probablement par suite d'un éclectisme religieux analogue, mais qui n'exerçait pas la même influence moralisante sur sa grossière nature. Origène lui écrivit une lettre, ainsi qu'à sa femme Sévéra, sans doute pour lui faire mieux connaître une religion à laquelle il montrait une faveur bien rare alors [1].

C'est pendant cette époque de paix pour l'Eglise qu'Origène écrivit son grand ouvrage apologétique. Versé comme il l'était dans la philosophie de son temps, il connaissait à fond ses objections à la religion nouvelle. Il savait que ses attaques tendaient à devenir tous les jours plus vives, il entendait son rire moqueur comme ses accusations passionnées. Depuis de longues années il n'avait pas cessé d'y répondre dans son enseignement; le moment était venu de réunir en un seul faisceau tous les arguments qu'il avait tant de fois présentés et de plaider largement devant le monde la cause du christianisme. Il était lui-même arrivé à toute la maturité de la pensée et de l'âme, et dominant son temps par la science comme par la croyance, il pouvait puiser dans le trésor d'une immense érudition. Il avait la vigueur des années viriles, tout en conservant l'ardeur de sa jeunesse. Les ennemis qu'il voulait combattre lui étaient parfaitement connus, et aucune ressource ne lui manquait pour les vaincre. L'Eglise n'avait pas encore

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 26.

eu de défenseur si bien préparé. Ce n'était plus le jeune pâtre hébreu marchant à la rencontre du géant avec sa fronde; c'était un esprit puissant, maniant toutes les armes de ses adversaires et les surpassant en savoir et en habileté dialectique, tout en ayant conservé ce qui faisait la force de David, la foi profonde et sincère, l'enfantine confiance en Dieu. Le philosophe dont il relève les attaques paraît avoir vécu sous Marc-Aurèle et avoir plutôt professé un éclectisme indécis qu'une ferme doctrine. Origène avait choisi Celse, parce que celui-ci avait eu l'art de réunir dans son livre toutes les accusations qu'on avait intentées au christianisme, qu'elles vinssent du judaïsme ou du paganisme; il n'avait dédaigné aucun grief, pas plus les calomnies de la superstition populaire que les sophismes des écoles. Le livre *Contre Celse* avait ainsi l'avantage de prendre à partie l'antichristianisme sous toutes ses formes et de le terrasser d'un seul coup. Ecrit très rapidement, aux pressantes sollicitations d'Ambroise, il n'a pas un plan très régulier; Origène voulait le refondre, mais le temps lui manqua. Il n'en demeure pas moins le chef-d'œuvre de l'ancienne apologétique par la richesse du fond, la vigueur du raisonnement et la largeur éloquente de l'exposition. L'apologétique de tous les temps devait y trouver une mine inépuisable, en même temps qu'un modèle incomparable de cette royale méthode morale inaugurée par les saint Jean et les saint Paul, qui seule peut aboutir, parce que seule elle transporte la lutte dans le cœur et la conscience, c'est-à-dire au centre de la vie supérieure dans l'homme.

Origène porta dans cet écrit comme dans tout ce qu'il faisait les sentiments élevés qui l'animaient. « Fasse Dieu, écrit-il à la fin de son livre quatrième, au nom de son Fils qui est Dieu, qui est le Verbe, la sagesse, la vérité, la justice, qu'éclairé par ce Verbe divin, j'ordonne et achève heureusement le cinquième livre pour le plus grand bien de mes lecteurs [1]. » « Plaise au ciel, dit-il ailleurs, que je puisse par la parole pénétrer dans la conscience de ceux qui ont lu Celse, en arracher le trait dont est blessé quiconque n'est pas revêtu de l'amour de Dieu, et verser sur la blessure le baume qui peut guérir [2]. » Aucun avantage intellectuel n'aurait pu compenser une inspiration si pure et si élevée ; elle ajoutait à la puissance de l'argumentation qui convainc celle de la charité qui entraîne.

Nous sommes parvenus au point culminant de la carrière d'Origène. La plupart de ses grands travaux sont terminés; il est dans la plénitude de ses belles facultés. C'est le moment d'apprécier, non pas son système théologique dont l'exposition ne serait pas à sa place ici, mais les qualités et les défauts de son grand esprit, dans la philosophie religieuse, dans l'exégèse des livres sacrés et dans l'enseignement. Origène a possédé au plus haut point l'étendue de la pensée; il a voulu faire rentrer sous la domination du Christ toutes les sphères de la connaissance, le passé de l'humanité comme son avenir. Mais on peut se demander s'il a étreint tout ce qu'il a voulu embrasser et s'il n'a pas plus d'une

[1] *Contra Celsum*, IV, 99.
[2] *Id.*, V, I.

fois subi l'influence des idées étrangères qu'il prétendait dominer. Il est évident, selon nous, que s'il a eu raison de reconnaître avec Clément la mission providentielle de l'ancienne philosophie, il lui a fait la part trop large dans son système. Le manteau du philosophe platonicien recouvre trop souvent le chrétien, et il se souvient trop d'avoir été le disciple d'Ammonius Saccas.

Le grand reproche qu'on peut lui faire, comme à la philosophie platonicienne sous toutes ses formes, c'est de manquer du sens du réel, c'est de tomber dans un idéalisme outré qui dénature ce qu'il croit transfigurer, et qui, après avoir commencé par rejeter ou condamner absolument l'élément corporel, finit par mépriser partout la réalité, c'est-à-dire le fait, pour lui substituer une chimère ou un rêve. Le monde des idées peuplé des fantômes d'une imagination spéculative est préféré à la création divine dans laquelle l'idéal véritable se retrouve sous le vêtement de la réalité. Cette tendance, déjà reconnaissable chez Platon, atteint son dernier terme dans le néo-platonisme et le gnosticisme du temps, et, bien que tempérée par des croyances très positives, elle a exercé une grande et funeste influence sur Origène. Lui aussi a trop dédaigné non-seulement la corporalité pour laquelle il professa toujours une répugnance vraiment platonicienne, mais encore la réalité. De là les étranges transformations qu'il fait subir à la doctrine chrétienne comme à l'histoire évangélique. Il quitte sans cesse le terrain solide des faits pour s'élancer dans la région nébuleuse de l'allégorie.

De là aussi le vice capital de son interprétation, sa fameuse théorie du triple sens des Ecritures. Distinguant entre le sens littéral, le sens typique et le sens profond, il se ménage des ressources inépuisables pour échapper aux difficultés du texte, et il ne voit pas qu'il se prive le plus souvent de sa vraie richesse et qu'il lit une Bible de son invention, une Bible humaine dans la Bible de Dieu. C'est en vain qu'il compare l'interprétation littérale à la femme de Loth changée en une statue de sel; elle est plus belle et plus féconde que l'interprétation allégorique, qui n'est fréquemment que l'importation d'une statue païenne dans le temple du vrai Dieu, car rien au monde ne facilite autant l'invasion des idées étrangères. Il est sans doute fort agréable à Origène de pouvoir se débarrasser de la polygamie des patriarches, en disant que chaque femme nouvelle prise par eux figurait l'acquisition d'une nouvelle vertu [1]; mais cette même interprétation lui fait perdre trop souvent un sens riche et important. Il se plaint de ce que les amis de la lettre ont ensablé la source d'eau vive de son exégèse allégorique, à l'exemple des Philistins qui avaient comblé les puits d'Isaac [2], et il ne se doute pas que rien n'est desséchant comme l'allégorie prolongée.

Cet idéalisme eût été plus funeste à Origène, s'il n'eût pas été tempéré par le sérieux de ses croyances; mais il fut maintenu dans la grande ligne de la foi chrétienne par la profondeur de son sens religieux.

[1] Orig., *Opera*, II, p. 91.
[2] *In Gen.*, homel. XIII. (*Opera*, II, p. 95.)

Bien qu'il fût incontestablement l'un des premiers savants de son temps, il ne fléchit jamais le genou devant cette idole de la science qu'adorait alors la philosophie grecque et que relevait la gnose hérétique. Il mit toujours la conscience au-dessus de la science, et la liberté morale, comme un air vivifiant, circule au travers de tout son système. Elle n'a pas eu de défenseur plus ardent, plus habile. Ce n'est point pour lui cette liberté païenne ou pélagienne qui n'est que le défi de la créature au Créateur, et l'insurrection d'un orgueil impuissant autant qu'insolent. La liberté, telle qu'il la conçoit, est le premier des dons de Dieu; elle n'est réelle qu'autant qu'elle est vivifiée et fécondée par lui, et la première œuvre du Christ a été de la restaurer. Origène ne s'est pas écarté des voies du vrai théisme chrétien. On sent qu'il y était retenu par le cœur, et que sa croyance était sur ce point l'expression de sa vie religieuse. Nous n'avons plus rien à dire sur l'élévation et la noblesse de son caractère, ni sur cette noble passion de l'idéal qui l'a dévoré. Nous nous bornerons à citer deux ou trois passages de ses écrits qui font connaître l'inspiration de sa théologie.

Dans un de ses commentaires sur les Psaumes, il déclare que l'ignorance est préférable à la fausse science; que le juste qui ne sait rien des sciences humaines, est bien supérieur à celui qui sait tout et ignore Dieu [1]. Il veut cependant que le chrétien

[1] « Melius est ergo hoc modicum fidei justo super divitias peccatorum multas, quas habent in eloquentia ac sapientia hujus seculi. » (*Opera*, II, p. 666.)

éprouve une noble ardeur de s'enrichir de vérité. « S'il peut, dit-il, apprendre à connaître également l'Ancien et le Nouveau Testament, de manière à rendre raison de tout ce qui est écrit, il sera vraiment riche en toute bonne parole et en toute bonne œuvre. » Origène ne s'épargna, comme on le sait, aucune peine, aucun labeur pour arriver à posséder ces richesses d'un ordre supérieur. Nous avons raconté ses veilles ardentes pour amasser toute la science possible; mais ce qu'on ne saurait trop admirer, c'est la conscience scrupuleuse qu'il portait dans ses investigations. Il consultait sans cesse les Juifs sur leur langue. Il ne s'épargnait ni peine ni fatigue pour la détermination d'un sens difficile; il étudia en Palestine même la géographie sacrée. Un jour, désireux de connaître le nom d'un arbre mentionné dans la Bible, il en porta des rameaux à des Juifs de sa connaissance pour qu'ils lui donnassent un renseignement précis[1].

Jamais, dans ses vastes études, il ne perdit de vue l'objet sacré de la science religieuse; jamais il ne s'éleva à ses propres yeux. « Si un homme, dit-il, dans une de ses homélies sur la Genèse, aborde la mer sur une petite nacelle, il ne craint rien tant qu'il rase les bords, mais quand peu à peu il est arrivé aux eaux profondes, quand les vagues grondent autour de lui et tantôt l'élèvent très haut sur leurs crêtes, tantôt le plongent dans l'abîme, alors un grand effroi l'envahit en voyant qu'il a confié un si frêle esquif à ces flots

[1] Οὐκ ὀλίγοις Ἑβραίοις ἀνεθέμην πυνθανόμενος. (*Epist. ad Afric.*, c. VI, *Opera*, I, 18.)

immenses. Tels nous sommes, nous qui, dépouillés de tout mérite, avons osé aborder avec un esprit débile cette vaste mer des divins mystères. Mais si par nos prières nous obtenons dans nos voiles le souffle favorable de l'Esprit-Saint, nous arriverons au port[1]. » Il mettait toute sa confiance dans l'invocation du secours divin : « L'étude, disait-il, ne suffit pas pour apprendre les lettres saintes, mais il faut supplier Dieu le jour et la nuit, afin que l'Agneau de la tribu de Juda vienne à nous et qu'il daigne ouvrir le sceau du livre[2]. »

Il se recommande sans cesse aux prières de ses auditeurs : « Ce passage de l'Ecriture, lisons-nous dans une homélie sur le Lévitique, est très difficile à expliquer; mais nous pourrons l'interpréter si vous demandez à Dieu, le Père du Verbe, qu'il daigne nous illuminer[3]. » Cette humilité ne se dément pas, et dans ses plus grandes hardiesses il demeure très loin de l'orgueil de la pensée : « Plût à Dieu, s'écrie-t-il, que je passe pour insensé aux yeux des infidèles[4]. » L'amour, un amour profond pour le Verbe inspirait toute sa théologie; c'était parce qu'il l'aimait qu'il voulait le connaître, et c'était par l'amour qu'il cherchait à le connaître.

Dans son commentaire sur saint Jean, il nous a lui-

[1] « Ita etiam nos pati videmur, qui exigui mentis et ingenio tenues, iniri tam vastum mysteriorum pelagus audemus. » (*In Genes.*, hom. II, c. I, *Opera*, II, 84.)

[2] « Supplicandum domino et diebus ac noctibus obsecrandum. » (*In Exod.*, XII, 4, *Opera*, II, 174.)

[3] « Ipso donante poterit explicari. » (*In Levit.*, homel. XII, 4, *Opera*, II, 25.)

[4] « Utinam ab infidelibus stultus dicar. » (*In Luc.*, homel. VII, *Opera*, III, p. 390.)

même donné le secret de cette haute théologie : « Je pense, dit-il, à l'occasion de la dernière pâque, qu'il y a un symbole dans le fait que Jean était couché sur le sein de Jésus. Cela signifie que s'étant donné au Verbe et s'étant plongé dans ses profondeurs, il était dans le sein de la Parole éternelle comme celle-ci était elle-même dans le sein du Père [1]. » Telle était la grande idée qu'Origène se faisait de la science chrétienne ; il voulait qu'elle se penchât sur le sein du Christ pour arriver à la profondeur par l'amour. Si dans son désir de glorifier l'amour divin il est allé jusqu'à annoncer le rétablissement de toutes choses, dépassant par cette certitude l'enseignement de l'Ecriture, on ne mettra jamais son universalisme sur le rang de ces systèmes commodes qui sacrifient la loi morale, car celle-ci demeure le pivot de toutes ses idées, et quelque nombreuses que soient les réserves que nous commandent ses erreurs, il n'en demeure pas moins l'idéal du théologien chrétien. Réalisant tout ce qu'il enseigne, mettant dans la spéculation la flamme d'une conviction ardente, ambitieux de savoir, non par orgueil, mais par amour de la vérité, il unit à la largeur d'un vaste esprit l'austérité d'un ascète ; il se montre prêt à sceller sa croyance par une mort ignominieuse comme à souffrir pour elle la persécution intérieure et poignante que lui inflige l'étroitesse sectaire, doublement martyr

[1] Τὸ συμβολικὸν τοῦτο περίστησιν, ὅτι Ἰωάννης ἀνακείμενος τῷ λόγῳ καὶ τοῖς μυστικωτέροις ἐναπαυόμενος, ἀνέκειτο ἐν τοῖς κόλποις τοῦ λόγου, ἀνάλογον τῷ καὶ αὐτὸν εἶναι ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πάτρος. (*In Johann.*, hom. XXXII, *Opera*, IV, p. 431.)

devant le siècle et devant l'Eglise, invariablement fidèle à la vérité qui l'a pris tout entier.

Si du théologien nous passons au maître, au professeur, nous laisserons de côté tout ce qui concerne le fond de son enseignement, car ce serait revenir à sa théologie; nous ne parlerons que de l'impression produite par lui sur ses disciples. A cet égard nous n'avons pas à nous fier à des déductions historiques plus ou moins exactes, nous avons un témoignage immédiat. Un jeune disciple d'Origène, qui l'entendit longtemps à Césarée, et qui devint plus tard illustre dans l'Eglise sous le nom de Grégoire le Thaumaturge, nous a laissé l'expression toute vive de son admiration pour Origène dans un discours d'adieu qu'il lui adressa au moment de retourner dans sa patrie[1]. Ce discours, quelque peu emphatique, et qui porte partout l'empreinte d'un enthousiasme juvénile nous donne d'abord le plan de l'enseignement d'Origène. Il nous montre quelle vaste carrière il faisait parcourir à ses disciples, pour les amener graduellement aux plus hautes vérités du christianisme. Il commençait par étudier à fond le terrain qu'il devait ensemencer, pour en connaître les avantages et les inconvénients. Il s'assurait dans de libres entretiens de l'état intellectuel et moral de ceux qui venaient s'asseoir à ses pieds. « Comme un agriculteur habile, il ne s'arrêtait pas seulement à ce qui est visible et patent, mais il creusait le sol pour savoir ce qu'il cachait, nous posant des questions et des problèmes

[1] Ce discours est inséré au quatrième tome des *Œuvres d'Origène*, page 55 de l'Appendice.

et écoutant nos réponses[1]. » Il ne commençait son enseignement méthodique qu'après cet examen préliminaire. Il s'attachait tout d'abord à donner une définition rigoureuse des termes usités dans l'école, persuadé que la tâche serait ainsi abrégée et bien des malentendus évités. Il rectifiait, par ce moyen très simple, les idées de ses auditeurs sur des points importants et rompait leur esprit aux formes sévères d'une saine logique. De la dialectique il passait aux sciences naturelles, aux mathématiques et à l'astronomie. Il n'évitait pas sans doute les erreurs de son temps, mais malgré ses connaissances imparfaites, il en dégageait d'immortelles vérités, montrant dans la création « le miracle de la sagesse divine[2]. » Il avait hâte de s'élever de ce monde inférieur quoique admirable à la sphère supérieure où règne la liberté. La morale était l'une des branches auxquelles il consacrait le plus de soins; il établissait la notion du bien véritable et montrait sa réalisation dans les quatre grandes vertus déjà énumérées par Platon, mais qu'il pénétrait du souffle nouveau et divin de l'Evangile, et qu'il ramenait à l'unité en les faisant converger vers la vertu qui réunit toutes les autres : l'amour de Dieu.

Quand il avait ainsi préparé l'esprit de son disciple, il le lançait sur la vaste mer des opinions humaines. « Il voulait qu'il se livrât à la philosophie et qu'il ne négligeât pas plus les anciens poëtes que les anciens

[1] Κατανοῶν οὐ τὰ πᾶσιν ὁρώμενα, ἀνορύττων, ἐρωτῶν καὶ προτείνων. (Orig., *Opera*, IV. Appendic., p. 66.)

[2] Ἱερᾶς οἰκονομίας θαῦμα. (*Id.*, p. 67.)

philosophes, ne rejetant d'emblée que les livres des athées. » Cet examen approfondi de toute l'ancienne littérature, poursuivi sous un pareil maître, devait être une sorte de jugement universel du monde antique; une appréciation pleine d'équité de ses religions et de ses systèmes. « Lui-même, dit Grégoire, marchait devant nous et nous conduisait par la main dans le chemin. Il discernait l'erreur, quelque subtile qu'elle fût, de son œil exercé, mais il signalait avec joie la vérité qui pouvait s'y révéler. » Enfin, après avoir retenu utilement ses disciples dans le portique du sanctuaire, il les y introduisait et leur ouvrait le temple des Ecritures, leur recommandant de ne s'attacher qu'à Dieu et à ses prophètes[1]. Toute sa théologie se basait sur les Ecritures; il se bornait à les commenter, et il le faisait avec une telle autorité que Grégoire reconnaît le même esprit dans la parole de l'interprète des prophètes que dans les prophètes eux-mêmes[2].

Ce qui faisait la puissance de cet enseignement, ce n'était ni son art merveilleux, ni son élévation, ni sa science; c'était la personne même du maître. Grégoire ne tarit pas sur ce sujet; il se plaît à nous peindre sous les plus vives couleurs ses premières impressions en écoutant Origène.

Venu à Césarée, du fond de la province du Pont pour accompagner sa sœur, mariée à un magistrat de cette ville, et pour en repartir quelques jours plus tard, il fut

[1] Μόνῳ δὲ προσέχειν Θεῷ, καὶ τοῖς τούτου προφήταις. (Orig., *Opera*, IV. Appendic., p. 74.)
[2] *Idem.*

comme enchaîné, ainsi que son frère qui l'accompagnait, par la parole éloquente et persuasive d'Origène. Celui-ci les gagna d'abord à l'étude de la philosophie, qu'il leur recommanda en termes généraux mais pressants, puis il les amena à cette philosophie sublime du Christ qui était pour lui la vérité absolue. Ce ne fut pas tant son éloquence que son influence morale qui les arracha subitement à leur patrie, à leur famille, à leurs études de droit déjà commencées et qui pouvaient les conduire aux honneurs; ils cédaient à ce charme austère qu'il exerçait sur tous ceux qui l'approchaient, à ce je ne sais quoi de divin qui émanait de lui[1]. « L'amour pour lui, dit Grégoire, était comme un trait qui s'enfonçait dans le cœur et ne pouvait plus s'en arracher, ou comme une étincelle qui embrasait l'âme[2]. » En l'écoutant, la philosophie, et surtout celui qui l'enseignait, semblait préférable à tout. C'est qu'il y avait le plus merveilleux accord entre sa doctrine et sa vie. Il n'enseignait pas la morale par ses paroles seulement, mais encore par ses actes[3]. Il excitait au bien encore plus en l'accomplissant qu'en le définissant. « Nous n'étions, dit Grégoire, ni justes, ni tempérants, ni doués d'aucune vertu; mais cet homme admirable, tout pénétré de l'amour du bien, nous l'a fait aimer avec une grande ardeur. Il nous a fait admirer la beauté de la justice dans son splendide état[4]. » Un tel enseignement était

[1] Οὐκ οἶδ' ὅπως σύν τινι θείᾳ δυνάμει. (Orig., *Op.*, IV. Appendic., p. 64.)
[2] Φιλίας ἡμῖν κέντρον ἐνέσκηψεν. (*Id.*)
[3] *Id.*, p. 68.
[4] Τῆς δικαιοσύνης, ἧς τὸ χρύσεον ὄντως ἔδειξεν ἡμῖν πρόσωπον. (*Id.*, p. 71.)

admirablement fait pour féconder l'âme et l'esprit de ceux qui l'avaient reçu. On en recueillait plus que des connaissances variées, il avait déposé dans le cœur des germes vivants qui devaient se développer même loin du maître[1]. C'était la consolation de Grégoire en se séparant d'Origène après le plus pathétique adieu.

Les grandes qualités du catéchiste devaient se retrouver chez le prédicateur. Origène, depuis le moment où il fut élevé à la charge d'ancien à Césarée, prêcha régulièrement dans cette ville. De nombreuses homélies prononcées par lui nous ont été conservées. Il prêchait sur l'Evangile du jour ou sur la portion des Ecritures qui avait été lue devant l'assemblée. Suivant l'ancien usage de l'Eglise, ces lectures s'enchaînaient étroitement les unes aux autres, et on lisait de suite un livre entier. Origène ne prend jamais une seule parole pour texte; il étudie toute une péricope. Il commence par l'explication du texte, puis il passe aux applications. Il visait avant tout à l'instruction morale[2]. Son ton est d'ordinaire calme; son langage n'est ni brillant ni passionné; il n'a point l'éloquence pressante, incisive d'un Tertullien, mais il est dégagé de toute fausse rhétorique. Quand le sujet l'y porte, il s'élève très haut. Son style est ample et abondant. Son imagination est sereine; elle répand une lumière douce et égale plutôt que ces éclairs vifs et rapides, dont l'effet immédiat est plus grand mais

[1] Ἔστιν ἡμῖν σπέρματα. (Orig., *Opera,* IV. Appendic., p. 77.)
[2] Quæ ad ædificationem pertinent proferentes. » (*In Levit*, homel. I.)

plus trompeur. Il n'y a pas trace chez lui de cette fausse solennité sacerdotale qui cherche à imposer des vérités qu'elle se sait incapable de communiquer par la persuasion. Il avoue sans détours sa faiblesse, et, comme nous l'avons vu, il réclame humblement les prières de ses auditeurs. Cette parole simple, émue, toujours vraie et sincère, trouve sûrement le chemin des cœurs, tandis que parée d'une vaine pompe ou étayée d'une fausse autorité, elle mourrait sans écho. En lisant les homélies d'Origène, on se sent constamment en contact avec un chrétien d'élite qui a compris que la vraie grandeur consiste à s'oublier soi-même.

Le moment allait bientôt venir où Origène serait enlevé à cette activité si riche et si féconde. Il était prêt à supporter l'épreuve de la souffrance comme il savait supporter l'épreuve plus difficile de la tranquillité extérieure. Peu de temps avant que la paix fût retirée à l'Eglise, il écrivait les paroles suivantes, qui révèlent ses dispositions : « Pour nous, nous sommes prêts à subir la persécution, quand Dieu permettra au tentateur de la soulever contre nous. Tant que Dieu permet que nous en soyons exempts et que nous menions une vie étrangement tranquille dans un monde qui nous hait [1], nous nous confions en celui qui nous a dit : « Prenez courage, j'ai vaincu le monde. » Mais s'il veut que nous rentrions dans les luttes et les combats pour la cause de la piété, nous répondrons aux assauts

[1] Καὶ ἐν μισοῦντι ἡμᾶς τῷ κόσμῳ παραδόξως εἰρήνην ἄγομεν. (*Contra Cels.*, VIII, 70.)

de nos ennemis par ces mots : « Je puis tout par le « Christ qui me fortifie [1]. »

Cette dernière prévision ne tarda pas à se réaliser. L'effroyable persécution qui éclata sous le règne de Dèce fut, comme on sait, aggravée par les tortures auxquelles l'empereur voulait que l'on soumît les chrétiens pour les amener à l'apostasie. Origène s'était retiré à Tyr aussitôt après que le décret eut été affiché dans toutes les villes et dans toutes les bourgades; c'était un dernier sacrifice à la prudence chrétienne, car il était trop connu à Césarée pour n'être pas désigné dès le premier jour aux bourreaux. Mais il ne pouvait échapper à une persécution si générale et si violente. Le vœu de sa jeunesse était enfin exaucé; il lui était accordé de souffrir pour sa cause, sans qu'on pût l'accuser de témérité. Il s'était scrupuleusement conformé à la volonté de son Maître, qui avait conseillé la fuite quand elle était possible. Il accueillait maintenant avec une joie pure et profonde ces ignominies et ces tourments qu'il devait endurer pour sa foi. La fureur des persécuteurs s'acharna sur ce vieillard dont le corps était épuisé par l'ascétisme et les travaux les plus constants et les plus vastes [2]. Non-seulement il fut chargé de liens, mais encore il fut exposé à diverses tortures. On le jeta dans les plus sombres profondeurs de la prison. Un collier de fer entoura son cou, ses pieds furent comme broyés pendant quatre jours dans

[1] *Contra Cels.*, VIII, 70.

[1] Τοῦ πονηροῦ δαίμονος ἐφαμίλλως τῷ ἀνδρὶ πανστρατιᾷ παραταξαμένου. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 39.)

es ceps[1]. Il résista à toutes les souffrances et à toutes les menaces, car on lui annonçait sans cesse qu'il allait périr par le feu. Ses persécuteurs, par un dernier raffinement de haine, ne l'envoyèrent néanmoins pas au bûcher, s'imaginant ainsi lui refuser la couronne du martyre[2]. Bien que brisé par tant de souffrances, Origène eut encore la force d'adresser des paroles de consolation à ses frères[3], son dernier souffle fut pour eux, et il mourut comme il avait vécu, aussi ardent pour sa cause sous ses cheveux blancs qu'il l'avait été dans sa première jeunesse. Son tombeau subsista pendant longtemps à Tyr. Son nom était gravé mieux que sur le marbre dans le cœur de ses disciples, et malgré les objections que son système devait soulever et les polémiques passionnées qu'il devait exciter, il laissait la mémoire de l'un des plus grands théologiens et de l'un des plus grands saints que l'Eglise eût possédés. Il est un mot de lui qui le peint tout entier. « La charité, a-t-il dit à plusieurs reprises, est une souffrance, une passion. *Charitas est passio*[4]. » Aimer la vérité jusqu'à souffrir pour elle dans le monde et dans l'Eglise, aimer l'humanité avec une poignante sympathie, étendre ses compassions plus loin encore, ne respecter aucune borne dogmatique dans l'élan ou le rêve de cette charité douloureuse, ne comprendre l'amour que dans le sacrifice, et s'immoler sans réserve à sa cause : c'est tout Origène.

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 39.

[2] Μηδαμῶς αὐτὸν ἀνελεῖν παντὶ σθένει δικαστοῦ φιλονείκως ἐνστάντος. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 40.)

[3] *Idem.*

[4] *In Ezechiel*, homel. VI, *Opera* III, p. 379.

§ III. — *Les Pères orientaux depuis Origène jusqu'à Constantin.*

L'influence de l'illustre Alexandrin ne fit que s'étendre et se consolider malgré sa condamnation ; rien ne saurait mieux prouver qu'il n'avait pas dépassé dans ses hardiesses ce qu'on peut appeler le niveau dogmatique de son temps. Il ne perdit sa cause que devant un tribunal dont il ne ressortissait pas. La théologie plus rigoureuse d'une époque ultérieure lui appliqua ses propres règles et le frappa de l'un de ces jugements rétroactifs qui sont les grandes injustices de l'histoire. Le nombre et la qualité de ses disciples suffisent à sa justification ; la plupart d'entre eux furent placés à la tête d'importantes Eglises, ce qui prouve surabondamment qu'ils n'étaient point considérés comme des schismatiques ou des hérétiques ; l'estime dont ils étaient entourés rejaillissait sur leur maître et le justifiait des accusations de Démétrius. L'Eglise du troisième siècle, en Orient, cassa en fait l'arrêt rendu contre Origène sous l'influence du parti de la hiérarchie. A Alexandrie même, ses disciples conservèrent la prééminence, et à la mort de Démétrius, celui qui avait été le plus avant dans l'intimité d'Origène, Héraclas, fut élevé à la dignité épiscopale par le libre choix des anciens ; cette élection nous explique pourquoi Démétrius avait pris soin d'exclure son clergé du synode auquel il voulait imposer la dégradation de l'illustre catéchiste. La majorité, dans ce conseil direc-

teur de l'Eglise, appartenait à Origène, et, si elle s'était laissé surprendre un jour et avait fléchi devant l'autorité de l'évêque, elle était revenue aussitôt à ses vraies opinions. Héraclas, païen de naissance, s'était attaché à Origène dès ses plus tendres années, et il était le frère de ce Plutarque qui faillit entraîner son maître dans son martyre. On sait qu'un peuple furieux attribuait la mort de ce dernier au maître qui lui avait appris le dévouement sans partage et la fidélité héroïque. Héraclas et Plutarque étaient du nombre de ces païens qui, par leurs questions pressantes et par leur soif d'une vérité supérieure, avaient amené le jeune et brillant professeur de grammaire à consacrer aux lettres divines des entretiens d'abord réservés aux lettres humaines. Héraclas, après avoir suivi pendant quelque temps l'école d'Ammonius Saccas, devint bientôt le collègue d'Origène, qui lui avait confié la première classe de ses disciples et lui avait ainsi donné le meilleur gage de sa confiance. L'assurance de laisser son école en de telles mains à son départ pour la Palestine, adoucit l'amertume de son exil, et peu de temps après, il eut la consolation de se voir réhabilité de la manière la plus significative dans la ville même où il avait été condamné. L'élévation à l'épiscopat de son disciple le plus intime, qui était comme un autre lui-même, répondait à toutes les accusations. Nous avons peu de détails sur l'épiscopat d'Héraclas. Nous savons seulement qu'il conserva toujours la même liberté d'esprit, et ce même désir de connaître à fond les doctrines contraires à sa croyance, qui l'avait conduit à

l'école du philosophe païen. En effet, Denys d'Alexandrie nous rapporte qu'il ne recevait jamais un hérétique dans l'Eglise sans avoir exigé de lui une exposition complète de ses anciennes erreurs [1].

Héraclas mourut vers l'an 249, et il eut pour successeur un autre disciple d'Origène qui l'avait remplacé dans la direction de l'école de catéchiste, Denys d'Alexandrie, surnommé le Grand par la juste admiration de ses contemporains. Il sut en effet concilier la double grandeur de l'intelligence et de la piété; l'évêque, en lui, égala le théologien. Appelé à conduire l'Eglise dans des jours de périls et de souffrance, il se montra un pilote habile et courageux. Modéré dans le gouvernement des âmes, mais d'une fidélité à toute épreuve à sa cause, il possédait des qualités trop souvent séparées, et il eut le mérite rare de représenter la vraie liberté chrétienne dans une position où l'on s'est cru trop souvent obligé de la restreindre ou de l'étouffer [2]. Issu d'une riche famille païenne, il fut gagné jeune encore au christianisme; il y arriva par la voie des libres recherches [3]; à peine converti il suivit avec assiduité l'enseignement d'Origène [4]. Il reçut de lui la direction générale de sa pensée, sans qu'il ait adopté toutes les vues particulières du hardi théologien. Il est certain qu'il contracta à son école cette modération et cette largeur d'esprit

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 7.

[2] Eusèbe, *H. E.*, VI et VII, *passim*. — Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXIX. — Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 242.

[3] C'est ce que l'on peut inférer de la vision si remarquable qu'il nous raconte. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 7.)

[4] « Origenis valde insignis auditor. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXIX.)

qui le caractérisèrent dans les discussions du temps, et ce mélange de douceur et de fermeté qu'il ne démentit jamais. Lui aussi avait rencontré ce parti obscurantiste qui aurait volontiers ajouté l'ignorance a l'énumération faite par saint Paul des grandes vertus chrétiennes. Des hommes d'un esprit timide et étroit lui reprochaient de suivre l'exemple d'Origène et de s'enquérir soigneusement de toutes les fausses doctrines. Ils eussent préféré que l'on condamnât l'hérésie sans appel et sans preuve, et ils eussent volontiers fait rentrer dans ses cadres flottants toute idée qui leur déplaisait. Denys croyait à l'efficacité de la libre discussion. Aussi, bien loin de se plier à un préjugé si commode, il continua à étudier ce qu'il voulait combattre, et se refusa l'avantage si goûté de condamner ce qu'il ignorait. Un ancien de l'Eglise d'Alexandrie lui avait reproché de lire les ouvrages des hérétiques, sous pretexte qu'ils laissaient comme une souillure à l'esprit. Préoccupé sans doute de cet entretien, Denys eut une vision ou un rêve dans lequel il entendit une voix qui lui disait : « Lis tout ce qui te tombe sous la main, car tu es capable de tout examiner et de tout contrôler. C'est ainsi que tu es arrivé à Jésus-Christ[1]. »

C'est aussi à l'école d'Origène que Denys se pénétra de cette large tolérance qui ne se démentit jamais dans les crises du temps. Mêlé à toutes les grandes discussions dogmatiques et ecclésiastiques, il y montra un esprit élevé et conciliant, qui lui fit embrasser presque

[1] Πᾶσιν ἐντύγχανε οἷς ἂν εἰς χεῖρας λάβοις. (Eusebe. *H. E.*, VII, 7.)

toujours la bonne cause, et toujours aussi l'amena à la défendre par des moyens dignes d'elle. Denys n'est point un homme d'autorité qui cherche à couvrir le théologien par l'évêque et à imposer sa pensée au nom de la charge dont il est revêtu. Il ne veut combattre et vaincre qu'à armes égales, par la discussion et l'ascendant moral. « J'ai donné mon avis, dit-il à la fin de sa lettre à Basilidès, non comme un docteur, mais en toute simplicité, comme il convient de discuter entre nous [1]. Examine-le, ô mon fils très sage, et écris-moi si tu as trouvé quelque idée plus juste et mieux fondée que la mienne, ou si tu t'es rangé à mon opinion [2]. » Fidèle à ces principes, Denys préféra toujours les libres conférences où l'on discute aux synodes d'évêques où l'on condamne avec une majorité assurée d'avance. Ayant vu éclater dans son Eglise et dans les contrées environnantes une erreur très dangereuse à ses yeux, parce qu'elle matérialisait les espérances chrétiennes et les colorait d'une teinte judaïque, il ne fulmina point une condamnation sommaire contre les idées millénaires, mais il provoqua une discussion fraternelle, dans laquelle il fit preuve de la plus admirable tolérance. Cette loyale conférence dura trois jours entiers du matin jusqu'au soir... « J'admirais beaucoup, écrit Denys, la fermeté, l'amour de la vérité et l'intelligence droite de nos frères. Tout se passait dans la modération et dans l'ordre, les demandes comme les réponses et

[1] Ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἁπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι. (Routh., *Reliq.*, t. III, p. 232.)
[2] *Idem.*

les assentiments. Nous nous efforçâmes avec soin de ne pas nous attacher avec opiniâtreté à nos opinions préconçues, lors même qu'elles nous semblaient fondées, comme aussi de ne pas éluder les objections. Nous cherchâmes à remonter autant que possible aux principes engagés dans la discussion et à les bien établir, et nous ne rougissions pas de nous rétracter pour donner notre assentiment à l'opinion de nos adversaires, toutes les fois que nous devions céder à leurs arguments. Au contraire, nos cœurs étaient ouverts devant Dieu, et nous acceptions avec droiture et loyauté tout ce qui était fondé sur des arguments évidents et sur l'enseignement des saintes Ecritures[1]. » On ne pouvait reconnaître plus explicitement les droits de l'examen, ni sacrifier davantage la fausse autorité, qui s'appuie non pas sur la valeur des arguments, mais sur la qualité ou la position de l'argumentateur. C'est au nom des mêmes principes que Denys montra toujours le plus grand respect à ses adversaires; il accepte franchement la diversité des points de vue, et ne met pas ses contradicteurs au ban de l'Eglise. Il n'eût pas lancé à Marcion les invectives dont l'accabla Tertullien; il l'eût certainement combattu dans ses idées et respecté dans sa personne. C'est ainsi qu'il témoigne à Népos, l'apôtre des idées millénaires à Alexandrie, la plus grande affection et une admiration sincère. « Je l'estime, dit-il, je le chéris tendrement, » et il relève avec

[1] Μήτε εἰ λόγος αἱρεῖ μεταπείθεσθαι καὶ συνομολογεῖν αἰδούμενοι. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 24.)

soin tous les services qu'il a rendus à l'Eglise. « Je le révère, ajoute-t-il, pour la seule raison qu'il est mort. » Mais la vérité a ses droits; elle demande à être défendue. Si Népos vivait encore, Denys lui proposerait une conférence, mais comme ses écrits circulent, il faut leur opposer une réfutation solide[1]. On voit dans quel esprit conciliant et respectueux l'évêque d'Alexandrie entreprend cette tâche; il lui répugne de combattre un adversaire qui ne peut plus répondre. Il n'hésite pas à donner le nom de frère à Novatus, le schismatique, dans la lettre d'ailleurs justement sévère qu'il lui écrit. Denys resta fidèle aux principes de toute sa vie en résistant avec fermeté à l'évêque de Rome, lorsque celui-ci voulut condamner tous les évêques d'Orient, qui se refusaient à reconnaître la valeur du baptême des hérétiques. Son opposition a d'autant plus de valeur que, pour le fond de la question, il partageait l'opinion de Sixte. Mais il ne pouvait tolérer un tel abus de pouvoir, et il en appelait des prétentions de la hiérarchie aux anciennes coutumes de l'Eglise[2].

Denys d'Alexandrie a pris une part active à tous les grands débats ecclésiastiques de l'époque. Il écrivit, à l'occasion du schisme de Novatus, plusieurs lettres, soit au schismatique lui-même, soit à Fabius, évêque d'Antioche, qui inclinait au novatianisme, soit aux chrétiens d'Egypte; il résuma ses vues sur la pénitence dans un traité où il se montre à une égale distance d'une indulgence outrée et d'une implacable sévérité.

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 24.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 5.

A l'occasion de la discussion soulevée sur la valeur du baptême des hérétiques, il écrivit à Etienne et à Sixte de Rome, puis à plusieurs membres du clergé de cette Eglise [1]. Il composa un livre sur les idées millénaires, qui n'était qu'un résumé de sa conférence avec Népos [2]. Eusèbe nous en donne des extraits importants; on voit qu'il rejetait l'authenticité de l'Apocalypse pour des raisons internes que nous n'avons pas à apprécier maintenant, mais qui dénotent chez lui un sens critique très délié, joint à une facilité dangereuse à se laisser provoquer par ses adversaires à des exagérations en sens contraire. Dans la querelle suscitée par Sabellius, il se montra trop fidèle aux idées d'Origène pour ne pas inquiéter l'orthodoxie ombrageuse de Denys, évêque de Rome, qui l'accusa de rompre l'unité des personnes divines. Il écrivit pour se justifier un traité. malheureusement perdu, car il nous eût prouvé combien la formule dogmatique était encore flottante et peu rigoureusement définie à cette époque [3]. A part quelques lettres sur la célébration de la Pâque, on cite encore de lui des lettres justificatives adressées à un certain Germanus, qui l'accusait d'avoir manqué de fermeté dans la persécution. Les fragments qu'Eusèbe nous en a conservés ont un grand intérêt, car ils nous montrent chez Denys autant de courage que de sagesse, et nous initient à la vie agitée à laquelle il fut condamné pendant ces temps si difficiles pour l'Eglise. En effet,

[1] Eusèbe, *H. E.*, VI, 44-46.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 4, 9.
[3] Eusèbe, *H. E*, VII, 26.

à peine avait-il été élevé à l'épiscopat, que le décret de Dèce était promulgué et affiché dans toutes les villes. Le proconsul donna l'ordre positif que l'on s'emparât de Denys, et les soldats mis à sa poursuite le cherchèrent partout, excepté dans sa maison, où il les attendait paisiblement depuis quatre jours[1]. S'étant ensuite enfui de chez lui, il fut pris, puis enlevé à ses gardiens par des chrétiens de la campagne qui, rassemblés pour une noce, s'empressèrent de le délivrer dès qu'ils apprirent sa captivité. Denys supplia en vain ses libérateurs de le laisser marcher au martyre, dont il n'osait cueillir précipitamment la couronne, mais qu'il brûlait d'atteindre[2]; ils lui firent violence. Jusqu'à la mort de Dèce, il vécut retiré dans les déserts de la Libye, d'où il dirigeait secrètement son Eglise. Le règne de Gallien donna un court répit aux chrétiens. La persécution ayant repris sous Valérien, Denys fut arraché de sa couche de malade pour être traîné devant le tribunal du proconsul Emilien. Celui-ci le sollicita de mériter par l'apostasie la grâce de l'empereur. L'évêque, aussi vigoureux par l'âme qu'il était affaibli dans son corps, répondit avec une ferme dignité, et déclara que pour lui il n'y avait qu'un seul Dieu créateur et sauveur de tous les hommes, lequel n'admettait point de partage[3]. Le proconsul le renvoya en lui adressant le singulier reproche d'être ingrat envers

[1] Μετὰ τὴν τετάρτην ἡμέραν. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 40.)

[2] Ἀνέκραγον δεόμενος αὐτῶν καὶ ἱκετεύων ἀπιέναι καὶ ἡμᾶς ἐᾷν. (*Idem.*)

[3] Eusèbe, *H. E.*, VII, 11.

l'empereur. Les assemblées chrétiennes furent interdites et l'évêque exilé. Mais il portait avec lui le flambeau de l'Evangile, et chaque nouveau lieu d'exil était comme un nouveau diocèse qu'on lui donnait. Il revint à Alexandrie vers l'an 260, sous Gallien. Il trouva la ville en proie à la guerre civile, puis bientôt à la peste. Le cœur du pasteur était déchiré par cette succession de maux, et il se plaignait de ne pouvoir entourer de sa paternelle affection tous les chrétiens de la ville[1]. Ceux-ci, pendant l'épidémie, se signalèrent par une admirable charité, rendant à leurs persécuteurs le bien pour le mal, oubliant leurs outrages, bravant tous les périls, calmes et intrépides dans l'universelle épouvante, payant de leur vie les soins donnés aux malades et apprenant au monde païen ce que c'est qu'une vengeance chrétienne. Denys encouragea et dirigea ce dévouement sublime par ses paroles comme par son exemple. Tant de souffrances et de fatigues avaient brisé les forces du vieil évêque; il ne put se rendre à Antioche, où se rassemblait un concile motivé par les erreurs de Paul de Samosate, contre lequel il s'était déjà prononcé dans une lettre; il mourut très peu de temps après, non sans avoir reçu du concile, au même titre que l'évêque de Rome, l'honneur d'une communication spéciale des résolutions prises contre l'hérétique. On ne saurait mieux honorer sa mémoire qu'en disant qu'il fut un digne disciple d'Origène sur l'un des premiers siéges épiscopaux, et que dans cette haute

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 21.

position, il montra autant d'héroïque piété, de sage tolérance que son maître proscrit, avec plus de sagesse dans la théorie et dans la pratique. Il ne renia jamais Origène, et ne compta ni ses amis ni ses ennemis pour exprimer hautement toute la reconnaissante admiration qu'il lui portait[1].

Denys, dans les graves circonstances qu'il dut traverser, avait trouvé un précieux appui dans un diacre de son Eglise, nommé Eusèbe, qui avait comparu avec lui devant le proconsul. Eusèbe se signala par sa charité courageuse tandis que l'épidémie sévissait à Alexandrie, et il rendit le plus signalé service aux chrétiens de cette ville pendant la guerre civile. Retiré dans l'un des quartiers qui était demeuré fidèle aux Romains, il obtint par son crédit et celui de son ami Anatole, que ses vastes connaissances philosophiques avaient rendu célèbre parmi les païens, une capitulation qui permettait aux veuves, aux enfants et aux malades de quitter librement la partie de la ville qui était assiégée. Beaucoup de chrétiens profitèrent de cette permission pour rejoindre Eusèbe. Il les reçut et les traita comme un père. Après avoir siégé au concile d'Antioche comme représentant de Denys, il fut élevé au siége épiscopal de Laodicée; il eut bientôt pour successeur son ami Anatole. Les écrits de ces deux évêques ont été totalement perdus. Anatole avait composé un traité sur la Pâque; ses vastes connaissances ma-

[1] Μετὰ θάνατον ἐκείνου δι' ἐπαίνων τὸν Ὠριγένην ἄγει. (Photius, 232.)

thématiques l'avaient bien préparé à traiter des questions de chronologie [1].

Les beaux jours de l'école chrétienne d'Alexandrie, au troisième siècle, étaient passés. Denys fut le dernier de ses grands maîtres. Deux hommes éminents, dont nous n'avons conservé que d'informes fragments, jetèrent encore quelque éclat sur elle. Ce sont Théognostus et Piérius, l'un et l'autre revêtus de la charge de catéchistes. Le premier a reçu le meilleur témoignage d'Athanase ; il l'appelle un homme éloquent, admirable, appliqué à la science [2]. Photius, très sévère pour sa doctrine, loue son éloquence, qu'il nous représente comme véritablement attique, et unissant une énergique précision à une grandeur constante [3]. Il paraît avoir usé sans scrupule de la liberté légitime de la pensée chrétienne ; il a conservé la tradition d'Origène, à la veille des grandes assemblées qui allaient sitôt l'enchaîner. Théognostus avait écrit des *Hypotyposes* ou mélanges à l'exemple de Clément.

Piérius, prêtre ou ancien de l'Eglise d'Alexandrie, fut son successeur immédiat ; il vécut jusqu'au commencement du siècle suivant, et mérita d'être appelé le second Origène par sa vaste science, son éloquence et son ascétisme [4]. On retrouvait en lui le même contraste entre la richesse de la pensée et la pauvreté

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 32.

[2] Ἀνὴρ λόγιος. (Photius, *Cod.*, 106.)

[3] Καλλιλεξία ὡς ἐν Ἀττικῷ. (Phot., *Codex*, 280. — Voir les fragments de Théognostus dans Routh, *Reliq.*, III, p. 417-419.)

[4] « Florentissime docuit populum et in tantam sermonis diversorumque tractatuum qui usque hodie extant venit elegantiam, ut Origenes junior vocaretur. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXXVI.)

extérieure, volontairement acceptée et même recherchée pour elle-même [1]. Il laissa un commentaire sur le prophète Osée. Il passa une partie de sa vie à Rome. Photius prétend qu'il mourut martyr à Alexandrie, où une église aurait porté son nom et celui de son frère Isidore. Mais le silence d'Eusèbe et de Jérôme infirme ce témoignage [2]. Il est plus digne de foi quand il vante ses grands talents, son savoir, sa douce et pénétrante éloquence [3]. On voit que la haute culture littéraire était toujours en faveur à Alexandrie; elle s'associait à une piété fervente, à une foi très positive sur tous les points essentiels, mais aussi à de grandes incertitudes dogmatiques. Photius reproche à Piérius les imperfections de sa formule trinitaire. A la même époque, le siége d'Alexandrie fut occupé par Théon; celui-ci n'a laissé d'autre trace qu'une lettre adressée aux chrétiens qui étaient revêtus de quelque charge à la cour des empereurs. C'est un document précieux sur les premiers rapports établis entre les adhérents de la religion nouvelle et les pouvoirs de ce monde. Théon eut pour successeur Pierre d'Alexandrie, désigné au choix des anciens par sa piété ascétique si conforme aux goûts de l'époque. Il périt dans la persé-

[1] Ὁ μὲν ἄκρως ἀκτήμονι βίῳ καὶ μαθήμασι φιλοσόφοις ἐδεδοκίμαστο. (Eusèbe, *H. E.*, VII, 32.)

[2] Il est certain que Piérius a survécu à Denys d'Alexandrie. Si son martyre avait coïncidé avec celui d'Isidore, il aurait eu lieu sous l'empereur Dèce. Il est probable qu'un martyr du même nom a été mis à mort à cette époque en même temps qu'Isidore. (Voir la discussion sur ce point dans Routh, *Reliq.*, t. III, p. 436.)

[3] Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σαφής τε καὶ λαμπρός. (Phot., *Codex*, 119.)

cution, après avoir dirigé trois ans cette grande Eglise[1].

L'influence d'Origène ne s'est pas moins fait sentir en Asie Mineure qu'à Alexandrie. Nous avons vu Théophilacte, évêque de Césarée, lui montrer la plus fidèle et la plus courageuse amitié, et tenir à honneur de faire de Césarée une seconde Alexandrie, en offrant un asile et une chaire au grand exilé. Nous avons vu également Firmilien, évêque de Césarée, en Cappadoce, le recevoir sous son toit dans la persécution sous Maximin. Il lui demeura toujours fidèle; il est probable qu'il avait reçu de lui l'Evangile. Il conserva l'esprit libéral dont il s'était pénétré à son école, car il s'associa à Cyprien pour résister aux prétentions de l'évêque de Rome dans la question du baptême des hérétiques[2]. La plupart des évêques de Palestine et des contrées environnantes marchent dans la même voie. Nous avons mentionné la lettre de Jules Africain à Origène sur le livre de *Suzanne*. Elle dénote chez lui un sens critique très fin et très exercé. Sa *Chronique*, où il fixe la chronologie de l'histoire sainte jusqu'en l'an 221 après Jésus-Christ, et sa *Lettre à Aristide*, dans laquelle il s'efforce d'expliquer les différences des deux généalogies du Sauveur dans Matthieu et dans Luc, montrent en lui un exégète plein de sagacité, qui s'attache de préférence à l'étude consciencieuse des textes et réagit sagement contre les excès de l'interprétation allégorique[3]. Il fut probablement évêque d'Emmaüs,

1 Eusèbe, *H. E.*, VII, 32.
2 Cyprien, *Epist.*, LXXV.
3 Voir les fragments de ses œuvres dans Routh, *Reliq.*, t. II, p. 224.

ville plus connue sous le nom de Nicopolis. Le seul incident à signaler dans sa vie, fut une mission dont il fut chargé auprès d'Héliogabale pour obtenir la réédification de sa ville natale; une telle marque de confiance de la part de ses concitoyens prouve l'estime dont il était entouré[1]. Saint Jérôme cite un autre disciple d'Origène dont la patrie est inconnue : c'est Tryphon, auteur de nombreux commentaires sur l'Ancien Testament[2].

Un nom plus glorieux est celui de Grégoire Thaumaturge, dont nous avons analysé le touchant discours d'adieu adressé par lui à Origène au moment où il retournait dans sa patrie[3]. Nous l'avons vu enchaîné à ses pieds par une enthousiaste affection, embrasser joyeusement la foi chrétienne, abandonner pour mieux la servir une carrière brillante et se vouer tout entier à la propagation de ses nouvelles croyances. Revenu dans son pays vers l'an 238, il vécut quelque temps dans la solitude. Un appel soudain l'arracha au désert. Phédime, évêque d'Amisus, dans le Pont, le désigna aux suffrages de l'Eglise de Néo-Césarée, ville riche et florissante qui, grâce au voisinage de la mer, étendait tous les jours son commerce. La légende, profitant de ce qu'il y eut de grandiose dans la vie du saint évêque, l'enveloppa de suite de sa fausse auréole. On

[1] « Sub imperatore M. Aurelio Antonino legationem pro instauratione urbis Emmaus suscepit. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXIII.)

[2] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LVII.

[3] Le document principal pour la vie de Grégoire Thaumaturge est le discours que lui a consacré Grégoire de Nysse (t. III de ses *Œuvres*). — Voir Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 315-341.

lui attribua les miracles les plus bizarres[1], et on en fit une sorte de magicien chrétien soulevant d'un mot d'énormes blocs de rochers. On prétendait que l'apôtre Jean lui était apparu sur la demande de Marie, la mère du Sauveur, pour lui révéler ce qu'il devait prêcher. Si nous écartons ce faux merveilleux, nous reconnaîtrons en Grégoire un homme d'une ardente piété accomplissant de vrais miracles de foi. Nous ne faisons aucune difficulté d'admettre qu'il ait vaincu un prêtre païen par l'efficace de sa prière et qu'il l'ait arraché de vive force à ses idoles; mais nous rejetons les embellissements absurdes dont on a surchargé ce fait si simple. Qu'il ait conjuré une peste terrible par ses intercessions, et qu'il ait obtenu de Dieu l'adhésion au christianisme de la plus grande partie des habitants de Néo-Césarée, tellement qu'à sa mort on ne comptait plus dans cette ville que dix-sept païens, il n'y a rien là qui étonne ceux qui connaissent la puissance de diffusion du christianisme primitif. Il donna un bel exemple de perspicacité chrétienne en choisissant pour évêque de la ville de Commone un pauvre cordonnier nommé Alexandre, méprisé du monde, mais grand devant Dieu, qui honora toujours sa haute charge. Pendant la persécution de Dèce il se retira au désert. On a de lui des règlements ou canons adressés à un évêque de la contrée pour flétrir la conduite indigne de quelques prétendus chrétiens qui avaient profité d'une de ces invasions de Barbares, si fréquentes alors,

[1] « Signa et miracula quæ jam episcopus cum multa ecclesiarum gloria perpetravit. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXI.)

pour se livrer à de graves désordres et même à des déprédations. Nous retrouvons dans cette lettre le spiritualisme élevé d'un disciple d'Origène; il déclare en effet aux vierges chrétiennes qui ont été l'objet des pires outrages qu'elles sont demeurées pures devant Dieu [1]. Ses idées sur la personne du Christ rappelaient celles d'Origène, et il n'échappa pas à l'accusation de sabellianisme. Il mourut vers l'an 270. Mélétius, évêque dans les mêmes contrées, est loué par Eusèbe pour son érudition et sa grande éloquence. On se demande à quoi pouvait servir une forme brillante dans ces lointains parages [2].

Nous citerons encore le nom de quelques hommes qui marquèrent dans l'Eglise d'Orient à cette époque. Germinus, prêtre de l'Eglise d'Antioche au temps d'Origène, n'a laissé d'autre trace dans l'histoire que la mention d'écrits aujourd'hui entièrement perdus [3]. Malchion, prêtre de la même Eglise, eut une dispute publique avec Sabellius, et fut chargé de transmettre à Rome et à Alexandrie les décisions du synode d'Antioche contre cet hérétique [4]. Lucien, également prêtre dans cette ville, se fit connaître par ses commentaires, par sa révision du texte des Septante, et enfin par l'apologie déjà citée par nous qu'il prononça devant Dioclétien à Nicomédie avant de marcher au supplice [5]. Archélaüs, évêque de Mésopotamie sous l'empereur

[1] Routh., *Reliq.*, t. II, p. 257.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VII, 32.
[3] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXIV.
[4] *Id.*, LXXI.
[5] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXXVII.

Probus, écrivit un livre contre les manichéens qui fut traduit du syriaque en grec [1], et enfin Philéas, évêque de Thmuis, en Egypte, écrivit un éloge du martyre, et présenta une belle défense à ses juges avant d'être condamné à la décapitation sous Dioclétien [2].

Vers la fin du second siècle, tout pouvait faire prévoir une révolution prochaine qui serait au profit de la hiérarchie et de l'autorité extérieure au sein de l'Eglise. On approchait du moment où, pour la seconde fois, mais d'une manière bien plus grave, la liberté de la pensée chrétienne serait condamnée dans la personne d'Origène. La discussion à son sujet, éteinte depuis de longues années, se ranima avec une grande vivacité dans la ville même où il avait confessé sa foi au milieu des tourments d'une captivité cruelle et où reposaient ses cendres. Ce fut en effet Méthodius, évêque de Tyr après avoir occupé les siéges d'Olympus et de Patara en Syrie, qui renouvela contre lui l'accusation d'hérésie. Méthodius combattait avec raison son idéalisme outré au nom d'un réalisme sage et chrétien; il repoussait le dogme de la préexistence et insistait sur la résurrection de la chair trop subtilisée par Origène. Il ne voulait pas non plus que l'on fît de l'élément corporel pris en soi l'ennemi ou le geôlier de l'âme. Mais il subissait l'influence de son grand adversaire sans le savoir et sans le vouloir par la manière hardie dont il formulait le libre arbitre [3]. Quelque fondées que

[1] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXXII.
[2] *Id.*, LXXVIII.
[3] On trouve un fragment étendu de Méthodius dans Photius, *Codex*, 234. — Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXXIII.

fussent quelques-unes de ses attaques, il semble avoir été trop âpre dans la forme qu'il leur donna, et il servit ainsi une injuste réaction qui appliquait à Origène une règle de foi plus stricte que celle de son temps et qui frappait en lui le libéralisme ecclésiastique tout autant que la philosophie religieuse. Méthodius avait écrit un commentaire sur la parabole des vierges sages et des vierges folles, un livre sur la résurrection, un autre sur la création, et une réponse à Porphyre. Il mourut martyr dans la persécution de Dioclétien.

Origène trouva un défenseur éloquent dans Pamphyle, prêtre de Césarée, également remarquable par sa piété austère, sa pauvreté volontaire, son mépris des honneurs terrestres et son zèle pour la science chrétienne[1]. Il copia de sa main la plus grande partie des écrits du grand Alexandrin pour la bibliothèque de l'Eglise sur laquelle il avait répandu une gloire si pure. Saint Jérôme avait vu la copie des commentaires sur les douze petits prophètes; il l'avait considérée avec une vive émotion, car il lui semblait qu'elle eût été arrosée du sang du martyr[2]. Jeté en prison, Pamphyle se consolait en écrivant une apologie d'Origène que devait achever Eusèbe. Le premier livre nous en a été conservé dans la traduction latine de Rufin, mais non sans être légèrement dénaturé, s'il faut en croire les ac-

[1] Ἀνὴρ παρὰ ὅλον τὸν βίον πάσῃ διαπρέψας ἀρετῇ. (Eusèbe, *De martyr. Palest.*, XI.)

[2] « Mihi videtur sui sanguinis signasse vestigiis. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXXV.)

cusations passionnées de saint Jérôme [1]. Ce fragment prouve que déjà l'on mettait Origène au ban de l'Eglise, que son nom seul était un épouvantail pour le parti obscurantiste [2], et que, parmi ses ennemis, les uns s'attachaient uniquement aux parties défectueuses de ses ouvrages, tandis que les autres le condamnaient sans le lire [3]. Il avait aussi beaucoup d'amis trop prudents qui abandonnaient lâchement sa cause [4]. Pamphyle qui était prêt, comme il le montra, à verser son sang pour Jésus-Christ [5], n'était pas homme à céder à l'opinion, même à celle des chrétiens, quand elle lui semblait injuste, et ses derniers jours furent consacrés à la défense du grand saint qui, malgré de nombreuses erreurs, avait offert une conciliation admirable de la science et de la piété. Mais cette défense ne pouvait être écoutée dans un temps qui préparait le triomphe définitif du parti hiérarchique. Origène devait nécessairement être trouvé léger aux balances des grands conciles. Avec Pamphyle la période de la chrétienne et libre théologie de l'Eglise d'Orient est décidément terminée.

[1] On le trouve dans le quatrième volume des *Œuvres d'Origène*, édition Delarue, et dans les *Reliq.* de Routh, t. IV, p. 339.

[2] « Ubi Origenis cognita fuerint esse quæ placebant, statim displicent, statim hæretica esse dicuntur. » (*Id.*, p. 346.)

[3] « Consequens erat neque facile condemnare et alienum ab ecclesiastica doctrina temere pronunciare. » (*Reliq.*, t. IV, p. 341.)

[4] « Nihil sibi cum ipsius doctrina commune esse confirmant. » (*Id.* p. 347.)

[5] Eusèbe, *De martyr. Palest.*, c. XI.

CHAPITRE II.

LES PÈRES DE L'ÉGLISE D'OCCIDENT DE COMMODE A CONSTANTIN.

—

§ I. — *Les Pères et évêques de l'Occident septentrional.*

L'Eglise d'Occident présente un contraste de plus en plus tranché avec l'Eglise d'Orient. La première est toujours plus étrangère aux spéculations de la philosophie religieuse. Nous y trouvons plus de schismes que d'hérésies; au lieu de mettre en cause les bases spéculatives du christianisme, on s'attaque au gouvernement ecclésiastique, ou bien l'on soulève des questions de discipline comme le firent les novatiens et les montanistes. Aussi l'Italie et l'Afrique nous offriront des types bien différents de ceux que nous avons rencontrés en Orient. Cependant la première grande figure qui nous apparaît appartient à la famille des docteurs alexandrins. Saint Hippolyte, évêque en Italie, a pris part à toutes les luttes dogmatiques du temps, et il a porté dans les discussions intérieures de l'Eglise de Rome un esprit à la fois libéral et passionné. On dirait un Origène de l'Occident, moins le calme et la sérénité,

moins aussi l'éclat du génie [1]. Né dans la seconde moitié du deuxième siècle, probablement en Italie, le tour spéculatif de son esprit lui donna l'Orient pour patrie intellectuelle. Il y séjourna longtemps; c'est du moins ce que l'on peut conclure de sa profonde connaissance des hérésies orientales. De tels voyages rentraient complétement dans les habitudes des chrétiens de son temps. Il est certain qu'il fut le disciple immédiat d'Irénée [2]. Il passa quelques années à Lyon auprès de l'apôtre des Gaules. Revêtu de la charge d'ancien à Rome, il fut appelé à l'épiscopat dans une Eglise voisine qui aurait été le port de Rome ou Ostie, si l'on en croit Prudence [3]. C'est dans ce lieu

[1] Voir, sur Hippolyte : 1° Les *Philosophoumena*, édition Miller. 2° *Hippolyti Refutatio omnium Hæresium.* Recensuerunt, latine verterunt, notas adjecerunt Lud. Duncker et F. G. Schneidewin. Gotting., 1859. 3° L'abbé Cruice vient d'en publier une édition avec notes et commentaires (Paris, 1860). — Les *Œuvres de saint Hippolyte* ont été éditées par Fabricius. — On peut consulter Eusèbe, *H. E.*, VI, 20; saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXI; Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 236; *Hippolytus*, par Bunsen.

[2] Photius l'appelle disciple d'Irénée : Μαθητὴς Εἰρηναίου. (*Codex.* 121.)

[3] Le Moyne a prétendu qu'Hippolyte aurait été évêque de *Portus Romanus*, en Arabie, la moderne ville d'Aden. Il s'appuie sur ce qu'Eusèbe a mis le nom d'Hippolyte à côté de celui de Bérylle de Botsra, évêque arabe, comme on le sait (Eusebe, *H. E.*, VI, 20). Cette supposition ne supporte pas l'examen, surtout depuis la découverte des *Philosophoumena*. Il est certain qu'Hippolyte était évêque près de Rome. Nous lisons, en effet, dans les *Philosophoumena*, p. 3 : Ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας μετέχοντες. Pour concilier cette charge d'évêque avec celle d'ancien, dont l'auteur des *Philosophoumena* semble revêtu, Bunsen prétend que, dès le deuxième siècle, les évêques des villes voisines de Rome siégeaient au conseil de l'Eglise centrale comme les cardinaux d'aujourd'hui, dont plusieurs sont évêques (*Hippolytus*, I, p. 153). Hippolyte a été désigné comme évêque d'Ostie par Pierre d'Alexandrie dans son *Chronicon Paschale*, par Cyrille, Nicéphore, Zonaras et Anastase. Son cycle pascal est dressé d'après les usages de l'Eglise de Rome.

d'ailleurs que sa statue a été retrouvée. Il a été le premier prédicateur célèbre de l'Occident. Il prononça une de ses homélies en présence d'Origène[1] : elle avait pour sujet la gloire de Jésus-Christ. Il entra sans doute en relation intime avec le grand docteur oriental, dont il devait se sentir rapproché par toutes les affinités du cœur et de l'esprit. Comme lui, en effet, il était préoccupé des questions les plus importantes de la philosophie religieuse et du dogme, et il partageait sa vive répulsion pour les usurpations croissantes du parti hiérarchique. Les écrits d'Hippolyte révèlent cette double tendance. On cite de lui des commentaires sur la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, un écrit *Sur l'Antechrist,* dont il annonce l'apparition prochaine, des traités *Sur les dons du Saint-Esprit*, *Sur Dieu et la résurrection de la chair*, *Sur le bien et l'origine du mal*, *Sur l'œuvre des six jours*, un *Cycle pascal*, une *Chronique* dans le genre de celle de Jules Africain. On avait de lui des *Homélies* pour les jours de fête. Son livre sur la *Substance* était une polémique contre le platonisme. On cite aussi de lui une lettre à Sévérina, grande dame romaine appartenant peut-être à la maison impériale. Il fut surtout remarquable comme polémiste. Il combattit les Juifs dans un traité spécial; mais il réserva toute sa vigueur de discussion pour les hérétiques. Nous rangeons parmi les écrits de cette catégorie son livre *Sur l'Incarnation* contre l'hérétique Véro, son homélie contre Noétus, son *Petit*

[1] Προσομιλίαν de laude Domini Salvatoris, in qua, præsente Origene, se loqui in Ecclesia significat. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXI.)

labyrinthe contre Artémon, et enfin son grand ouvrage contre toutes les hérésies, dont il avait lui-même rédigé un court extrait ; c'est un vaste répertoire où revivent toutes les luttes doctrinales de l'Eglise des premiers siècles, à partir des origines obscures du gnosticisme. L'antiquité chrétienne ne nous a pas laissé de monument plus précieux que les *Philosophoumena* d'Hippolyte retrouvés il y a quelques années dans la poussière d'un couvent du mont Athos[1]. Sans entrer ici dans l'étude du système d'Hippolyte, nous nous bornerons à caractériser sa tendance. Elle se distingue par une sorte de fusion entre l'élément oriental et l'élément occidental. L'évêque d'Ostie est bien le contemporain d'Origène, mais il est aussi le disciple d'Irénée. Il tempère l'idéalisme du premier par le réalisme modéré du second, et dans ses interprétations de la prophétie, il abonde évidemment beaucoup trop dans le sens de l'évêque de Lyon. Il n'a pas non plus l'originalité féconde d'Origène. C'est un infatigable compilateur qui, dans le grand procès qui se débat entre le christianisme et l'hérésie, cherche plutôt à mettre en lumière des pièces nombreuses et des témoignages concluants qu'à gagner sa cause par une argumentation serrée. L'érudit l'emporte chez lui sur le philosophe ou le théologien. Il plaide devant le tribunal de l'histoire plutôt que devant celui de la raison ou de la conscience. Il se plait à dresser la généalogie des idées qu'il combat, et quand il a pu démontrer l'origine païenne d'une hérésie, il

[1] Voir la note B à la fin du volume.

croit avoir remporté une victoire décisive. Cette préoccupation historique, évidemment excessive au point de vue de la discussion des idées, donne un prix infini à ses ouvrages, car elle y a fait abonder les documents immédiats sur l'antiquité chrétienne. Si l'on doit reprocher à Hippolyte un amour exagéré de la tradition, il n'en met pas moins sa confiance uniquement dans la persuasion, et il repousse formellement l'appui d'une autorité purement extérieure dans la lutte contre les hérésies. « Nous les combattons, dit-il, non par la force mais par la démonstration de la vérité[1]. » C'est qu'au fond il avait pleinement adopté la grande méthode apologétique d'Alexandrie. Lui aussi croyait à une harmonie profonde entre l'âme humaine et Dieu. Il était, comme il le dit lui-même, un disciple miséricordieux du Verbe qui aime l'humanité[2].

Nous ne savons pour quel motif on lui donna le nom d'évêque des nations; il avait bien mérité cette appellation si elle désignait chez lui une noble et sympathique préoccupation de l'humanité païenne. Pour la conception dogmatique, Hippolyte appartient tout à fait à l'école d'Origène et de Denys d'Alexandrie. On sent également chez lui l'indécision de la formule dans la fermeté de la foi. Son livre *Contre les hérésies* nous le montre aussi opposé à la tendance hiérarchique qu'à l'erreur doctrinale. Il les rencontra liguées contre lui dans la lutte violente qu'il sou-

[1] Οὐ βίᾳ διαρρήξαντες, ἀλλὰ μόνῳ ἐλέγχῳ ἀληθείας δυνάμει διαλύσαντες. (*Philos.*, p. 310.)
[2] *Phil.*, p. 339.

tint contre l'évêque Calliste, dont il retrace la vie coupable et les intrigues avec une sévérité implacable et une passion qui ne lui laisse pas peut-être une complète équité d'appréciation. Mais c'est une noble passion que celle qui l'anime ; il veut maintenir à la fois la sainteté et la liberté dans l'Eglise, et il s'indigne justement contre un parti qui achète un accroissement de pouvoir par une tolérance plus grande pour le péché, et qui paye les droits nouveaux qu'il ambitionne pour la hiérarchie sacerdotale en abandonnant les règles sévères de l'ancienne discipline. Nous retracerons plus tard ces luttes intérieures de l'Eglise de Rome qui eurent pour effet de consolider le pouvoir des clefs aux mains épiscopales dans un sens bien différent de celui de l'Evangile. Pour les comprendre, il faut connaître tout ce qui les avait précédées et amenées. Qu'il nous suffise de dire qu'Hippolyte montra dans ces tristes débats une indomptable énergie, non sans un certain mélange de rudesse. Il protesta avec véhémence contre les indignes menées d'un évêque ambitieux et immoral qui, après avoir assuré son élection en briguant les suffrages de l'hérésie, cherchait à augmenter son pouvoir en montrant une indulgence coupable pour le mal. Hippolyte le dénonça à l'Eglise universelle, en lui apposant au front une flétrissure indélébile. Son témoignage, longtemps étouffé, retentit de nos jours avec autant de force qu'au temps de Calliste pour rappeler à l'Eglise que sa liberté n'est aliénée que dans la mesure où sa sainteté est altérée [1].

[1] Prudence, dans son Hymne XI : Περὶ στεφανῶν, avait conservé le

L'Eglise de Rome n'aurait pas eu le loisir de se livrer à ces discussions intérieures si elle n'eût joui de la tranquillité qu'elle dut à la faveur précaire d'Héliogabale et à la protection éclairée d'Alexandre Sévère. Avec Maximin la persécution recommença. L'année même de la mort d'Alexandre Sévère, Hippolyte était relégué en Sardaigne avec l'évêque Pontianus[1]. S'il faut en croire Prudence, il en aurait été promptement rappelé, mais pour subir le martyre[2]. Ses ossements furent transportés à Rome et déposés, au temps de Constantin, près de la dépouille vénérée de saint Laurent. La chapelle élevée à son honneur réunissait toujours, d'après Prudence, un grand concours de peuple. C'est probablement à cette époque qu'on lui éleva la statue que l'on voit encore aujourd'hui au Vatican, et qui évoque devant nos yeux la figure noble et austère d'un évêque martyr. La tête est vivante; le front est large, l'expression pleine de fermeté et de ferveur; elle a le rayonnement mystique si frappant dans les

souvenir de ces tristes débats. Il faisait d'Hippolyte un novatien repentant. Hippolyte, mort entre 230 et 240, ne pouvait appartenir à une secte qui a fait son apparition vers l'an 245; mais Prudence, en l'y rattachant, est un écho d'une tradition vraie au fond, qui se souvenait de son opposition au parti dominant à Rome.

[1] Nous lisons dans un ancien manuscrit du *Liber pontificalis:* « Pontianus ann. V, m. II, d. VII. Fuit temporibus Alexandri. Eo tempore Pontianus episcopus et Ypollitus presbyter sunt deportati in Sardinia. Severo et Quirilino coss. (235.) » Evidemment, par *temps d'Alexandre,* il faut entendre la dernière année de son règne, qui fut aussi la première de celui de Maximin le Thrace.

[2] Prudence, dans l'Hymne déjà cité, nous représente le martyre d'Hippolyte sous des couleurs fantastiques. Il lui fait subir le supplice du fils de Thésée. Evidemment l'analogie des noms a amené une confusion de la légende chrétienne et de la mythologie grecque. (Bunsen, *Hippolytus,* t. Ier, p. 158-161.)

ébauches des catacombes. On aime à se représenter sous ces traits ce valeureux champion de la liberté de l'Eglise, qui sut associer à la sainteté et à la foi la plus ardente l'étendue du savoir et la largeur de la pensée.

Un peu avant Hippolyte vivait à Rome un théologien chrétien d'une tendance tout à fait semblable à la sienne. Aussi les a-t-on plus d'une fois confondus. C'était Caïus, qui avait été élevé à la charge d'ancien[1]. L'événement le plus important de sa vie fut une conférence avec Proclus, l'un des chefs de la secte montaniste. Il apporta dans la discussion une grande vigueur[2]. Il avait conservé le souvenir de cette discussion dans un écrit qui, d'après saint Jérôme et Photius, eut beaucoup de réputation[3]. Caïus, entraîné par sa réaction contre les rêveries millénaires, contestait l'authenticité de l'Apocalypse et l'attribuait à l'hérétique Cérinthe, qui d'après lui aurait eu l'art de la faire passer sous le nom vénéré de saint Jean. C'est aussi Caïus qui le premier aurait mis en doute la composition de l'épître aux Hébreux par saint Paul[4]. Il résulte de ces quelques traits, épars dans l'histoire du temps, que Caïus était un esprit éminent très libre à l'égard de la tradition ecclésiastique et fortement incliné vers l'idéalisme oriental. L'antiquité chrétienne est encore plus sobre de détails sur l'apologiste le plus distingué de l'Eglise d'Italie.

[1] Ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός. (Eusèbe, *H. E.*, II, 25.)

[2] « Disputationem adversum Proculum Montani sectatorem valde insignem habuit. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIX.)

[3] Photius, *Codex*, 48.

[4] « Epistolas Pauli tredecim tantum enumerat, quartam quæ fertur ad Hebræos dicit non ejus esse. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIX.)

Minutius Félix ne nous est connu que par son fameux dialogue. Il avait été avocat avant d'embrasser le christianisme, et on reconnaît en lui un homme exercé à la discussion. D'après saint Jérôme, il se serait beaucoup distingué au barreau avant de se faire défenseur du christianisme devant un forum plus grand que ceux de Rome, puisque sa voix devait être entendue du monde entier[1]. Il n'élève pas le débat aussi haut que Clément et Origène, mais son livre est admirablement approprié à la moyenne des esprits. L'*Octave* est une conversation pleine de naturel, de clarté et de trait entre deux hommes plutôt cultivés que savants, qui ne portent point le manteau de philosophe et ne dissertent pas selon les règles de l'école. C'est précisément l'absence de toute prétention philosophique qui fait le charme du dialogue. Il n'y a pas trace d'une discussion dans les formes. L'entretien a les libres allures de l'amitié. C'est ainsi que l'on devait traiter la question religieuse dans la société polie entre hommes qui se connaissaient et s'appréciaient. Certes les *Stromates* et le livre *Contre Celse* déploient une bien autre richesse, mais cette apologie courante avait son prix. Le style de Minutius Félix est de bonne école pour son temps; il est simple et vivant. Dans sa limpide abondance se peint un esprit plus délié que profond, lumineux, précis et tout pénétré des grandes vérités de l'Evangile.

L'Eglise de l'Occident septentrional n'a qu'un nom à ajouter aux écrivains de cette période : c'est celui de

[1] « Romæ insignis causidicus. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LV.)

Victor, évêque en Pannonie, qui, inhabile à manier la langue latine, a écrit dans un style barbare et avec une érudition médiocre des commentaires sur plusieurs livres de l'Ancien Testament et sur l'Apocalypse, et un livre sur les hérésies. Il se plaît à toutes les puérilités du symbolisme des nombres. Il mourut martyr[1].

L'activité intellectuelle dans l'Eglise de Rome n'était point en rapport avec son importance. On peut dire qu'elle grandissait grâce à cette absence de préoccupations théologiques; aucune question de philosophie religieuse ne venait distraire ses évêques du soin de la bien gouverner et d'étendre de plus en plus leur domination. Reconnaissons néanmoins qu'à part de rares exceptions, elle eut à sa tête des chefs héroïques, souvent d'un esprit étroit, mais toujours d'un cœur vaillant, prêts à payer de leur personne et surtout à mourir. La plupart des évêques de Rome répandirent leur sang pour Jésus-Christ, c'était la meilleure manière de teindre leur pourpre; leur martyre devait conduire leurs successeurs à la royauté ecclésiastique, et l'Eglise de Rome se rapprochait ainsi tous les jours du but vers lequel la poussaient son génie national et les circonstances du temps[2]. La liste des évêques romains s'ouvre, sous Commode, par les deux noms les moins honorables. Nous avons déjà caractérisé Zéphyrinus en ra-

[1] « Victorinus Petavionensis Episcopus non æque latine ut græce noverat. Unde opera ejus grandia sensibus viliore videntur compositione verborum. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXXIV.)

[2] La source principale est, après Eusèbe et Jérôme, le *Liber pontificalis* d'Anastase. Voir aussi Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. III et IV, et les *Reliq. sacræ* de Routh.

contant le voyage d'Origène à Rome. C'était un vieillard ignorant, faible d'esprit, incapable de discerner l'hérésie de la vérité, possédé de l'amour du gain et devenu l'instrument docile des intrigues de l'ancien esclave Calliste[1]. Il ne faisait rien que par le conseil de cet homme rusé et habile, et s'imaginait gouverner l'Eglise par lui-même, tandis qu'il n'était que le serviteur docile d'un autre[2]. Calliste avait été d'abord l'esclave d'un homme pieux et respecté nommé Carpophore, qui faisait partie de la maison de l'empereur. Il montra de bonne heure un esprit inquiet, ambitieux et sans scrupules. Son maître, plein de confiance dans son caractère, avait voulu utiliser ses talents en lui confiant une somme d'argent qu'il devait faire valoir dans des opérations de banque. Ses opérations furent très simples, car elles consistèrent dans une soustraction générale des fonds qui lui avaient été confiés, et pourtant ce devait être un argent doublement sacré pour lui, car des veuves et des indigents l'avaient remis entre ses mains sur la foi de sa piété. Il déroba toute la somme, dit Hippolyte[3], et se trouva dans l'embarras. On a voulu en faire une victime malheureuse du commerce. Mais s'il en avait été ainsi, Calliste aurait montré plus de confiance envers son maître, qui n'était pas un maître dur, comme le prouve la facilité avec laquelle il le relâcha dans la suite. L'esclave banque-

[1] Ζεφυρίνου ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ αἰσχροκερδοῦς. (*Phil.*, p. 279.)
[2] Voir *Philosoph.*, p. 278-288. Le récit suivant est emprunté aux *Philosophoumena*.
[3] Ὁ δὲ ἐξαφανίσας τὰ πάντα ἠπόρει. (*Phil.*, p. 286.)

routier avait mauvaise conscience, car au lieu de s'expliquer, il prit la fuite. Il court au bord de la mer et s'embarque sur un vaisseau qui allait partir. Son maître, guidé par des indications sûres, se dirige vers le même navire. A peine Calliste l'a-t-il aperçu, qu'il se jette à la mer, préférant la mort à la honte d'être repris. Il ne pouvait avouer d'une manière plus évidente sa culpabilité. Il ne fut sauvé qu'à grand'peine. Carpophore, pour tout châtiment, le condamna à tourner la meule. Calliste découvrit un moyen assez ingénieux de recouvrer sa liberté. Il émut de pitié un certain nombre de chrétiens, et leur fit croire que si on le relâchait, il saurait récupérer une partie des fonds qui lui avaient été confiés. Carpophore céda d'autant plus volontiers à leurs instances, qu'il désirait vivement retrouver les sommes qui avaient été remises à son esclave et qu'on lui redemandait sans cesse. Mais c'était un espoir chimérique. Calliste savait mieux que personne que l'argent qu'il avait reçu avait été dissipé. Une fois mis en liberté, mais surveillé de très près, il se trouva de nouveau dans un cruel embarras[1]. Il ne savait comment en sortir. L'argent n'existe plus, les créanciers sont pressants, le maître sera impitoyable. Calliste vit bien qu'il était perdu, mais il voulut essayer de donner une couleur honorable à son malheur. Il imagina une scène tragi-comique, qui révèle en lui une habileté consommée. Il se dit que s'il pouvait cueillir la palme du martyre, elle cacherait sa flétrissure. Il ne se

[1] Ὁ δὲ μηδὲν ἔχων ἀποδιδόναι, τέχνην θανάτου ἐπενόησε. (*Phil.*, p. 287.)

trompait que de date, car c'est ce qui devait plus tard lui arriver. Que fait-il donc? Sous prétexte de réclamer quelque argent aux Juifs, dont la vocation mercantile était déjà très prononcée, il se rend à leur synagogue. Mais comme ils ne lui devaient rien, Calliste n'avait aucune réclamation à faire valoir. Au lieu de parler d'une dette qui n'existait pas, il se met à les injurier et engage avec eux une controverse violente et acerbe. Il prononce avec emphase le fameux mot des confesseurs : Je suis chrétien. Mais cette parole héroïque jurait dans la bouche d'un esclave fripon. Conduit devant le tribunal du préfet de la ville, il est bientôt confondu par son maître, qui déclare que ce courageux chrétien, cet aspirant au martyre, n'est qu'un dépositaire infidèle. Les Juifs, s'imaginant que Carpophore veut le sauver par un subterfuge, réitèrent leurs accusations, et Calliste est condamné à travailler aux mines en Sardaigne. Là encore il donna des preuves de son incroyable habileté. Marcia, la maîtresse de Commode, demanda quelque temps après à l'évêque Victor la liste des chrétiens exilés en Sardaigne, et elle obtint leur grâce de l'empereur. Naturellement le nom de Calliste n'était pas mentionné sur cette liste, car entre le vol et le martyre il n'y a aucune analogie. Mais il fit tant par ses larmes et ses supplications qu'il obtint d'Hyacinthe, vieil eunuque de la cour de Commode, chargé de la mission de délivrer les exilés, d'ajouter son nom aux noms inscrits sur la liste d'amnistie[1]. L'évêque Victor

[1] Ὁ δὲ γονυπετῶν καὶ δακρύων ἱκέτευε καὶ αὐτὸς τυχεῖν ἀπολύσεως. (*Phil.*, p. 288.)

le vit revenir avec un vif chagrin; mais comme c'était un homme miséricordieux, il le laissa en repos, et, pour le dérober à la honte et à l'animadversion dont il était encore l'objet, l'envoya vivre à la campagne des charités de l'Eglise. C'est là que la faveur de l'évêque Zéphyrinus l'alla chercher, et il entra sans transition dans la vie publique. On doit reconnaître qu'il était mal préparé aux importantes fonctions dont il se voyait revêtu. D'abord, sa culture était nulle. Il n'avait pas eu le temps, dans sa vie agitée, de se mettre au courant des grandes questions débattues dans l'Eglise. Il n'avait pas l'instinct sûr du sentiment chrétien. Il apportait dans le maniement des affaires de l'Eglise le même esprit rusé et hardi, souple et intrigant qu'il avait déployé au service de son ancien maître; il allait trahir le divin chef de l'Eglise comme il avait trahi Carpophore, et dissiper non plus un dépôt d'argent, mais le dépôt de la doctrine et de la discipline. Il devait être non pas le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis, mais le mercenaire qui exploite le troupeau. Sous Zéphyrinus, qu'il conduit à son gré, il n'a qu'une pensée, qu'un but : préparer son élection à l'épiscopat [1]. Hippolyte, dans son indignation, le caractérise par ces mots : « C'était un vrai magicien, séducteur habile et perfide, qui trouva moyen d'ensorceler un grand nombre de frères [2]. » Parvenu à ses fins en se coalisant avec quelques hérétiques orientaux, il s'efforça d'étendre considérable-

[1] Θηρώμενος τοῦ τῆς ἐπισκοπῆς θρόνου. (*Phil.*, p. 284.)
[2] Ἦν οὖν γόης. (*Phil.*, p. 289.)

ment les droits de l'épiscopat. Nous verrons comment il y réussit, quand nous retracerons les révolutions ecclésiastiques de cette période. Calliste, d'après le martyrologe romain, serait mort martyr vers l'an 222. On se demande comment un évêque de Rome a pu être mis à mort à cette date, sous le règne d'Alexandre Sévère. Le fait n'est pas absolument impossible, car la persécution n'a jamais cessé complétement, mais le doute est permis.

Nous nous bornerons à nommer les deux premiers successeurs de Calliste : Urbain et Pontianus. Le dernier fut exilé en Sardaigne avec Hippolyte sous Maximin, et y mourut. Anthère, qui avait remplacé Pontianus, n'ayant fait que passer sur le siége épiscopal, fut remplacé par Fabien. A en croire Eusèbe, personne n'eût songé à le nommer si une colombe en volant sur lui n'eût semblé l'organe du Saint-Esprit pour le désigner [1]. Après son martyre, deux grands évêques se succédèrent sur le siége de Rome : ce furent Corneille et Etienne. Le premier, parvenu à l'épiscopat après avoir franchi tous les degrés de la hiérarchie, soutint une lutte vigoureuse contre les novatiens ; il les fit condamner dans un grand synode et les dénonça dans ses lettres adressées aux diverses Eglises. Il mourut exilé et martyr, honoré des regrets et des hommages de Cyprien [2]. Le second, après avoir marché d'accord avec l'évêque de Carthage, entra en lutte avec lui sur la question du baptême des hérétiques. Etienne

[1] Eusèbe, *H. E.*, VII, 29.
[2] Cyprien, *Epist.*, LII-LVII.

était au moment de prendre des mesures qui eussent violemment agité l'Eglise quand il fut jeté en prison. Son cachot devint un temple, car il y célébrait courageusement le culte divin. Il eut pour successeur, après son supplice, Sixte, qui avait été son diacre, et à qui il avait remis avant de mourir les trésors de l'Eglise. Sixte marcha sur ses traces aussi bien pour la revendication de la fausse autorité que pour la fidélité héroïque. Il fut immolé dans le cimetière de Calliste, où il s'était réfugié [1]. Denys, qui le remplaça, n'est connu que par sa polémique contre Denys d'Alexandrie à l'occasion du sabellianisme [2]. Les autres évêques de Rome pendant cette période n'ont marqué dans l'histoire d'aucune manière. Mais ils n'en ont pas moins travaillé avec autant de patience que d'habileté à l'affermissement et à l'extension de leur pouvoir. Il n'est nullement nécessaire de leur supposer une vulgaire ambition; ils obéissent à l'instinct de la race, et ils sont portés par le cours du temps.

§ 11. — *Tertullien.*

Nous avons signalé, en retraçant l'histoire des missions de cette époque, le caractère particulier du peuple qui habitait l'ancienne Carthage au commencement de notre ère. Rude sous les apparences d'une civilisation brillante, avide de jouissances sensuelles, superstitieux à l'excès, passionné des arts magiques, unissant à ces

[1] *Liber pontific.*, 24.
[2] Cyprien, *Epist.*, LXXXII.

tendances barbares le goût très vif d'une rhétorique ampoulée et prétentieuse, comme les aiment les sociétés en décadence, il semblait destiné à être un des derniers remparts du paganisme. Cependant le christianisme y avait fait une large brèche; nulle part il n'avait conquis si rapidement autant d'adhérents, mais nulle part non plus il ne devait trouver plus de difficultés à s'assimiler complétement ses rapides conquêtes. La nationalité africaine marqua de sa forte empreinte l'Eglise qui s'était implantée sur ce sol brûlant où il semblait que toute végétation dût avoir un jet fougueux et presque violent. Elle n'en donna pas moins au christianisme son défenseur le plus éloquent, chez lequel la vigueur tendue et l'ardeur immodérée de sa race reparurent purifiées, mais non vaincues. Aucune influence ne balança dans les premiers siècles celle de Tertullien, et il a mis un souffle si puissant dans ses écrits qu'ils ne peuvent vieillir, et rendent la vie à des controverses éteintes depuis plus de quinze siècles. C'est dans ces pages frémissantes de sa colère ou de son enthousiasme qu'il faut le chercher, car les détails sur sa personne sont très rares. L'écrivain a, en quelque sorte, absorbé l'homme pour ses contemporains. On peut s'en consoler, car l'écrivain, c'est l'homme tout entier. Personne n'a plus épanché sa vie morale dans ses livres et n'a plus agi en écrivant [1].

[1] Sur Tertullien, à part ses *Œuvres,* voir saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. LIV; Vincent de Lerins, *Commonitorium,* I, 24; Lenain de Tillemont, *Mémoires,* t. III, p. 196; Néander, *Antignosticus. Geist des Tertullianus* (Berlin, 1849.); Bœhringer, *Die Kirche Christi,* t. I, p. 270. Voir surtout ses écrits.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, né vers l'an 160 à Carthage, était le fils d'un centurion du proconsul de cette ville[1]. Il appartenait donc à une condition moyenne qui le forçait au travail, mais lui laissait le choix de sa vocation. Doué d'une imagination éclatante, d'un esprit véhément et subtil à la fois[2], il était né orateur; aussi embrassa-t-il la profession d'avocat[3]. Il en garda toujours une dialectique incisive, mordante, pressée d'aboutir, et poussant les raisonnements jusqu'à leur dernière conséquence et parfois au delà. Les beaux temps des forums étaient passés. La magistrature s'était avilie, comme toutes les autres institutions, sous un régime oppresseur. Le souffle de la liberté, souvent orageux, mais bienfaisant jusque dans ses violences, n'animait plus la parole des orateurs. Tout était sacrifié à une forme piquante. Les rhéteurs régnaient en maîtres. Carthage ne relevait pas, comme Alexandrie, une forme littéraire défectueuse par la préoccupation philosophique. Elle ne demandait à ses orateurs que de varier les couleurs de leur style par la prodigalité des images. Elle n'en aimait que la parure, et s'en laissait charmer comme le sauvage amuse ses yeux par des étoffes chatoyantes. Rien n'est plus près de la barbarie que le raffinement d'un peuple qui en est venu à dédaigner les intérêts élevés de la liberté

[1] « Patre centurione proconsulari. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIII.)

[2] « Hic acris et vehementis ingenii. » (*Id.*)

[3] Τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ. (Eusèbe, *H. E.*, II, 2.) Il ne faut pas confondre l'écrivain ecclésiastique avec le Tertullien dont il est parlé dans les *Pandectes*. Leur style diffère totalement. (Neander, *Antignosticus*, p. 8.)

et de la pensée. Tertullien n'eut donc pas, comme les grands docteurs alexandrins, le privilége d'entendre des philosophes sérieux. Il n'eut d'autres maîtres que ces baladins de la parole qui, comme Apulée, remplaçaient les danseurs de corde dans les lieux mêmes où ceux-ci avaient donné leur représentation. Personne ne trouvait la transition trop brusque, car il n'y avait ni une idée ni un sentiment dans les discours fleuris et prétentieux qui se débitaient sur la place publique. Tertullien fût peut-être devenu le plus brillant baladin littéraire de sa ville natale, s'il n'eût embrassé une croyance qui faisait de la parole une épée de combat, et de l'orateur un témoin et souvent un martyr. Il est certain que pendant cette première période, il amassa une grande somme de connaissances qui s'étendirent bien au delà de la science du droit. Ses écrits dénotent une érudition vaste, mais un peu confuse. On voit qu'il a beaucoup lu, mais rapidement; la littérature classique ne lui est pas devenue familière; il lui a bien rarement fait quelques emprunts. Avec son tour d'esprit, il devait peu goûter la noble simplicité d'Homère et de Sophocle. Il ne paraît pas non plus avoir étudié à fond les grands philosophes de la Grèce. Il confond tous leurs systèmes dans un même anathème; il les prend en bloc et ne discerne pas entre les écoles diverses. Il pouvait cependant les lire dans leur langue; il connaissait le grec au point de l'écrire facilement [1], ce qui fait supposer que dans sa jeunesse

[1] Il nous apprend qu'il avait composé des ouvrages en grec : « De isto jam nobis in græco digestum est. » (*De baptismo*, 15.)

il avait poussé la culture intellectuelle aussi loin que cela était possible à Carthage.

Il écrivit, avant sa conversion, un traité sur les difficultés du mariage. « Quand il était encore jeune, dit saint Jérôme, il joua sur ce sujet. » Expression juste et piquante qui nous montre en lui, à cette époque, la frivolité habituelle d'un rhéteur africain, pour lequel les questions les plus sérieuses ne sont qu'un jeu de l'esprit[1].

Le mauvais goût en littérature n'était pas la pire influence exercée par le paganisme de la décadence. A Carthage, en particulier, la corruption des mœurs avait atteint le dernier degré. Le climat, les anciennes traditions d'une religion orientale, l'ébranlement des croyances, l'avilissement de la servitude, tout contribuait à l'accroître, et Carthage était comme la Corinthe de l'Afrique, une Corinthe plus dissolue, parce qu'elle n'avait pas même ce vernis d'élégance et de grâce qui n'abandonnait jamais la race hellénique. Le jeune avocat, qui n'était contenu par aucun frein moral et ne connaissait encore d'autres règles que celles du beau langage, céda à tous les entraînements de son temps. Il nous apprend lui-même qu'il se plongea dans la débauche, et se signala par ses débordements[2]. Il

[1] « Quum adhuc erat adolescens lusit in hac materia. » (Hyeron., *Adv. Jovin.*, I, 13.)

[2] « Ego me scio neque alia carne adulteria commississe, neque nunc alia carne ad continentiam eniti. » (*De resurrectione carnis*, 51.) — Le mot adultère doit être pris dans une acception très large. Tertullien, dans son traité *Sur la pudicité*, l'applique à toute relation coupable, comme le prouve le passage suivant : « Ubicunque vel in quamcunque semetipsum adulterat et stuprat, qui aliter quam nuptiis utitur. » (*De*

se souvenait sans doute de cette triste phase de sa vie quand il peignait l'adultère en traits de feu et le montrait s'asseyant en quelque sorte au faîte du crime entre l'idolâtrie et l'homicide, auxquels la loi de Dieu l'avait associé dans ses interdictions, et qui, en réalité, sont presque toujours ses compagnons obligés [1]. Avec sa hardiesse sans limite, Tertullien leur donnait une voix pour réclamer cette hideuse fraternité. Voici le langage qu'il prêtait à l'idolâtrie, dont il connaissait les impurs entraînements : « Moi l'idolâtrie, j'ai ménagé à l'adultère ses meilleures occasions. Mes bocages, mes hauts lieux, mes ruisseaux sacrés, et dans vos villes, mes temples eux-mêmes le savent bien [2]. » Tertullien aurait pu ajouter : Mes spectacles infâmes le savent aussi. L'expérience lui avait appris que le cirque et le théâtre étaient l'école de tous les vices. On est en droit de retrouver un souvenir de jeunesse dans la peinture saisissante qu'il nous trace de l'influence funeste qu'ils exerçaient sur l'âme des spectateurs. Il savait par lui-même qu'ils étaient comme le sanctuaire de l'infamie [3], et que ce que l'on y cherchait avant tout c'était la représentation trop expressive de l'adultère. Il avait respiré cette atmosphère embrasée dont il voulait garantir ses frères.

Au sein de cette vie dissolue, le jeune païen cachait

pudicitia, 4). « Peccator mei similis (imo me minor), ego enim præstantiam in delictis meam agnosco. » (*De pœnit.*, 4.)

[1] « Inter duos apices facinorum eminentissimos sine dubio digna consedit. » (*Id.*, 5.)

[2] « Sciant luci mei et montes et vivæ aquæ ipsaque in urbibus templa. » (*Idem.*)

[3] « Privatum consistorium impudicitiæ. » (*De spectacul.*, 17.)

sous les dehors d'un homme du siècle un trouble secret, un tourment incurable. Où aurait-il entendu, sinon dans sa propre conscience, avant sa conversion, cette voix divine qui rend à la vérité un témoignage d'autant plus précieux qu'il est plus spontané, et qu'il appelait si bien plus tard le témoignage de l'âme naturellement chrétienne? Il avait donc éprouvé, assez fortement pour en conserver un souvenir précis, cet effroi de la mort et du jugement, cette crainte des puissances ténébreuses, ce besoin d'une protection divine, cet impérieux désir d'être quelque chose après la vie terrestre, tous ces sentiments enfin qui sont comme des appels au Christ, et qu'il devait analyser avec tant de sagacité dans des pages sublimes [1]. Nous n'avons aucun détail sur sa conversion au christianisme. Toutefois, on peut conclure de ce je ne sais quoi d'abrupt qui caractérise sa croyance, qu'elle ne fut pas amenée à la suite de longues recherches; il dut être arraché comme de vive force à la vie païenne. Il ne s'éleva pas, comme Justin et Clément, par l'étude de la philosophie antique jusqu'au premier degré du temple, jusqu'à ces dispositions plus sérieuses qui ne sauraient remplacer la révélation mais lui frayaient au moins la voie. Son changement dut être presque instantané.

Nous serions très porté à croire que le spectacle des martyrs marchant courageusement et joyeusement à la mort produisit sur lui l'impression souveraine qu'il

[1] « Testimonium animæ. » (C. VI.)

a lui-même décrite, et qu'il fut gagné tout le premier par la sainte contagion d'un dévouement héroïque. Quoi qu'il en soit, il entra dans une voie nouvelle avec l'impétuosité de sa nature, et dès le jour où il mit la main à la charrue dans le champ arrosé de tant de sang, il ne jeta plus un seul regard en arrière; il ne songea aux choses qui étaient derrière lui que pour les maudire, et il tendit de toutes ses forces vers l'idéal qu'il s'était donné; brisant sans pitié tout ce qui s'interposait entre lui et ses aspirations, aujourd'hui le paganisme avec toutes ses gloires et ses grandeurs, demain la forme ecclésiastique de son temps, parce qu'il la trouvera soudain imparfaite. Il dirait volontiers que rien ne vaut que l'impossible. Aussi aura-t-il le sort des esprits ardents et absolus; il ne connaîtra jamais le repos; sa main sera levée contre tous. Sa vie sera une longue lutte, contre lui-même d'abord, puis contre toute tendance opposée à la sienne, ou en différant seulement par plus de mesure. Tout sera excessif chez lui, l'amour comme la haine, la langue comme la pensée, mais tout portera l'empreinte d'une conviction profonde, et sera animé du souffle qui seul fait vivre les œuvres de l'esprit humain, le souffle d'une passion droite et sincère. Il trouvera même une puissance nouvelle dans son immodération, parce qu'elle sera servie par une éloquence enflammée. La passion, c'est bien en effet le mot qui résume la personnalité de Tertullien; la passion mise au service de la plus sainte des causes, pure de toute mesquine ambition, mais toujours reconnaissable à son

injustice et à son âpreté. « Malheureux que je suis, s'écrie-t-il, sans cesse brûlé du feu de l'impatience [1]. » Cette exclamation le peint tout entier avec la vivacité excessive de ses sentiments et l'humilité admirable qui lui faisait réclamer d'une manière si touchante les prières de ses lecteurs [2].

La passion qui l'anime incessamment explique parfaitement ce qu'il fut comme écrivain; elle nous fait comprendre ses défauts comme ses qualités. On ne peut s'attendre à trouver chez lui l'équilibre des pensées; il se jettera tout entier tantôt d'un côté, tantôt de l'autre: un jour il sera l'homme de l'autorité, un autre jour il poussera l'indépendance aux dernières limites. Il n'aura pas l'étendue de l'esprit, qui est toujours accompagnée d'une certaine indulgence, parce qu'elle permet de comprendre jusqu'à ses adversaires et de discerner les points par lesquels on peut se rapprocher d'eux. Il ne verra partout que des oppositions tranchées, et il s'attachera toujours à faire saillir des contrastes absolus entre sa manière de voir et les systèmes ou les opinions qu'il combattra. Il sera bien moins métaphysicien que dialecticien; la dialectique maniée par lui sera un terrible instrument de combat, une arme redoutable qu'il retournera en tous sens dans les blessures qu'il aura faites. S'il s'enferme volontairement dans un terrain rétréci, il le fouille et le creuse jusqu'à ses plus intimes profondeurs. « La vérité,

[1] « Miserrimus ego, semper æger caloribus impatientiæ. » (*De patientia*, I.)

[2] « Tantum oro, ut cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis. » (*De baptismo*, 20.)

dit-il, n'est pas dans la superficie des choses, mais dans leur moelle et le plus souvent contraire à ce qui paraît à la surface[1]. » Ainsi concentrée, son ardeur n'en est que plus vive; il ne saisit pas seulement une idée, il l'étreint de toute sa vigueur, et il lui demande trop souvent plus qu'elle ne peut donner. Jamais plus qu'en parlant de Tertullien, il ne fut plus vrai de dire que le style c'est l'homme. Son style, en effet, a la même trempe que son âme, énergique jusqu'à la dureté; il est tendu, incorrect, africain, mais irrésistible. Il roule comme une lave sortant d'un foyer intérieur toujours incandescent, et tout ce qui brille en lui brûle en même temps. C'est un style plein d'images hardies et splendides; mais son éclat n'a rien de paisible ni de doux; ce n'est pas la sereine clarté du soleil, c'est ce feu sombre, étrange qui couronne un volcan et se mêle à sa fumée. Ce qu'il y a d'irréconciliable dans l'esprit de Tertullien revit dans sa langue toute semée d'antithèses tranchées et heurtées. Deux mondes ennemis s'entre-choquent sans cesse dans son style comme dans sa pensée; c'est une guerre à outrance entre l'idée païenne ou hérétique et l'idée chrétienne, une mêlée ardente et tumultueuse. On croit entendre à chaque phrase se croiser le fer de champions acharnés, et l'étincelle qui nous éblouit est l'éclair qui jaillit de leur choc. De là cette incomparable éloquence qui, malgré les sophismes et les métaphores outrées, nous ravit et nous domine encore aujourd'hui.

[1] « Veritas non in superficie est, sed in medullis. » (*Dè resurrectione carnis*, c. III.)

Nous en avons déjà donné de nombreux exemples, et nous aurons de fréquentes occasions de les multiplier dans la suite de cette histoire, car on ne peut citer quelques lignes de Tertullien sans y retrouver la forte empreinte et comme le bouillonnement de son génie.

Nous avons peu de détails sur la vie de Tertullien depuis sa conversion. Nous savons seulement qu'il a été élevé à la dignité de prêtre dans l'Eglise de Carthage. Saint Jérôme lui donne ce titre, et lui-même paraît le prendre dans plusieurs passages de ses écrits[1]. Il a été marié, et nous possédons deux lettres écrites par lui à sa femme. S'il entrevoit parfois la beauté de l'institution du mariage, il pousse néanmoins la tendance ascétique jusqu'à méconnaître la grandeur de la mission des parents chrétiens. Il ne conçoit pas que l'on souhaite avoir des enfants, non-seulement en songeant au péril de leur âme, mais encore dans la prévision des peines qu'ils causeront et des amertumes qui doivent se mêler au bonheur qu'ils procureront, comme si ces amertumes et ces souffrances d'un amour dévoué entre tous ne lui donnaient pas la consécration dernière[1]. Ce trait vraiment monacal est en harmonie avec la conception générale de Tertullien sur la vie humaine. Les reins ceints et la lampe allumée, selon l'image de l'Ecriture, il attend, avec une impatience qui ne se contient pas, le solennel minuit

[1] « Tertullianus presbyter. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIII.) Lui-même se range clairement dans une autre catégorie que les laïques. (*De anima*, IX.)

[2] « Liberorum amarissima voluptate. » (*Ad uxor.*, V.)

qui mettra fin à la période actuelle et inaugurera le triomphe éternel. « La fin des temps, dit-il, se précipite pour nous. » Il se croit toujours à la veille du jugement dernier ; il le devance de ses vœux et aussi par ses arrêts. Voilà pourquoi il montre le plus profond mépris pour tout ce que le siècle convoite, comme pour tout ce qui enfonce plus avant dans le sable notre tente sitôt repliée. Cette disposition n'eut qu'à se développer pour faire de lui un ardent montaniste. Son adhésion à l'hérésie est le grand événement de sa vie, événement tout moral qui la partage en deux, et dont il faut chercher la préparation et les conséquences dans ses nombreux écrits, sans aborder toutefois l'exposition détaillée de son système théologique, qui ne serait pas à sa place ici.

Son premier écrit est une *Lettre* aux martyrs ou plutôt aux chrétiens jetés en prison qui attendaient tous les jours le dernier supplice. On y retrouve cette aspiration brûlante vers la vie future et ce mépris du siècle qui ne l'abandonnèrent jamais. Pour lui, la prison n'est pas le cachot infect où les confesseurs ont été jetés ; c'est le monde avec son faux éclat et ses tentations. Un passage de cet écrit nous fera lire dans le cœur de l'auteur ; c'est celui où il félicite les martyrs d'échapper au spectacle attristant et irritant des infamies de la société païenne. « Vous n'avez pas sous les yeux les faux dieux, leur dit-il, vous ne passez pas devant leurs statues, vous ne participez pas par votre assistance aux fêtes païennes, vous ne subissez pas le supplice de respirer un encens impur, vous n'êtes pas

poursuivi par les clameurs s'élevant des théâtres, la cruauté, la fureur et l'impudicité de ceux qui y figurent ne vous torturent pas le cœur, et vos regards ne sont pas souillés de tout ce qui se voit dans les lieux voués à la prostitution [1]. »

Ces fortes expressions peignent la douleur et l'indignation de Tertullien, alors qu'il parcourait en frémissant les rues de Carthage, rencontrant à chaque pas de nouveaux motifs de maudire le paganisme. Nous retrouvons les mêmes impressions dans son écrit *Sur les Spectacles*, qui date de la même époque. Il fut probablement composé à l'occasion des jeux solennels célébrés à la suite du triomphe de Septime Sévère sur ses rivaux. Rien n'était plus brillant et n'attirait davantage la foule que ces grandes représentations offertes par un empereur victorieux à la curiosité publique. Les chrétiens sortis du paganisme devaient avoir quelque peine à résister au torrent qui entraînait toute la population de Carthage vers le cirque. Ils trouvaient de dangereuses tentations dans leurs souvenirs. Tertullien, comme une sentinelle vigilante, poussa son cri d'alarme dans son traité *Sur les Spectacles*. Il y prend naturellement le parti de la sévérité la plus rigoureuse. Nous citerons ici sa péroraison, qui présente toutes les grandes qualités de son éloquence. Répondant à l'objection qu'il faut faire la part de la joie dans la vie : « Comment, s'écrie-t-il, en s'adressant

[1] « Non vides alienos deos, non nidoribus spurcis verberaris, non clamoribus spectaculorum, atrocitate vel furore, vel impudicitia celebrantium cæderis. » (*Ad martyr.*, II.)

au chrétien, es-tu assez ingrat pour ne pas reconnaître tant et de si grandes voluptés dont Dieu t'a comblé et pour ne pas t'en contenter? Quoi de plus doux que le pardon du Dieu qui est notre Père et notre Seigneur, que la révélation de la vérité...? Est-il une volupté plus grande que de mépriser la volupté, de mépriser le siècle, de posséder la vraie liberté, une conscience intègre, une vie qui se suffise, et que ne trouble plus la crainte de la mort, et que de fouler aux pieds les dieux des nations...? Voilà les voluptés, voilà les spectacles des chrétiens, spectacles saints, éternels, gratuits[1]. » Puis établissant une comparaison saisissante entre ces spectacles sublimes et les jeux du cirque, Tertullien montre dans le chrétien lui-même l'athlète qui, se levant au signe de Dieu et au son de la trompette angélique, va cueillir la palme du martyre[2]. « Tu veux des pugilats, des combats? Ils sont à ta portée grands et nombreux. Vois l'impudicité vaincue par la chasteté, la perfidie terrassée par la bonne foi, la cruauté cédant à la miséricorde, et l'orgueil mis dans l'ombre par la modestie. Tels sont les combats qui nous couronnent. Tu veux du sang? N'as-tu pas celui du Christ[3]? »

Des spectacles non moins grandioses nous attendent

[1] « Quid enim jucundius, quam Dei patris et Domini reconciliatio, quæ major voluptas quam fastidium ipsius voluptatis, quam seculi totius contemptus, quam vita sufficiens, quod calcas deos nationum? » (*De spectaculis*, 29.)

[2] « Ad signum Dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare. » (*Id.*)

[3] « Vis et pugillatus et luctatus? præsto sunt, non parva sed multa. Vis autem et sanguinis aliquid? Habes Christi. » (*Id.*)

dans l'avenir. Tertullien épuise les couleurs brillantes et terribles de son pinceau pour représenter le grand jour du jugement final. Il s'y transporte avec ses lecteurs; il nous y fait assister, il y prend part, il dépose comme un témoin à la barre du tribunal du Tout-Puissant, il triomphe de ses adversaires, et le cri de la vengeance satisfaite se mêle à son cantique de reconnaissance et d'adoration. Le jour de la colère qui courbera le siècle dans la poussière en exaltant la gloire du Christ est son jour, le jour qu'il attend. C'est certainement dans cette page incomparable qu'il faut chercher la première inspiration du *Dies iræ* :

« Oh! quel spectacle, dit-il, que celui du retour si prochain, si assuré, si glorieusement triomphant du Christ! quelle exaltation des anges! quelle gloire des saints ressuscités! leur règne commence et une nouvelle Jérusalem surgit. Enfin, dernier spectacle, il se lève le jour suprême du jugement, à la confusion des nations qui ne l'attendaient pas et s'en moquaient, ce jour dont la flamme unique dévorera un monde vieilli et tout ce qu'il enfanta[1]. Quel spectacle immense! Oh! comme j'admirerai! oh! comme je rirai! combien s'exaltera ma joie[2] en voyant tant de rois que l'apothéose avait placés dans le ciel, gémissant dans les ténèbres les plus profondes avec Jupiter et ses témoins; en contemplant les magistrats, persécuteurs du nom du Christ, dévorés par un feu plus terrible que celui où

[1] « Ille ultimus judicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus. » (*De spectac.*, 30.)

[2] « Quid videam, ubi gaudeam, ubi exsultem. » (*Id.*)

ils jetèrent les chrétiens. Quel spectacle que celui de ces philosophes confondus devant leurs disciples, qui brûleront avec eux, parce qu'ils auront cru, sur leur parole, que Dieu ne se souciait pas de nous, et que l'âme n'était rien ou du moins qu'elle était vouée à la transmigration. Que dire de ces poëtes menteurs qui ne seront pas traînés devant Rhadamante ou Minos, mais qui comparaîtront tout pâles d'effroi devant le tribunal du Christ, qu'ils n'attendaient pas[1]. Mais surtout je ne pourrai rassasier mes regards de la vue des meurtriers du Christ. Le voilà, leur dirai-je, le fils du charpentier, né d'une femme de basse condition, le destructeur du sabbat, le Samaritain, le démoniaque[2]. C'est lui-même, reconnaissez-le! c'est lui que vous avez acheté à Judas, que vous avez frappé du roseau et souffleté, au visage duquel vous avez craché, et que vous avez abreuvé de fiel et de vinaigre... Pour que je voie de telles choses, pour que je me repaisse de tels spectacles, qu'aurai-je besoin de votre libéralité, préteurs ou consuls, questeurs ou prêtres des faux dieux! La foi nous les donne dès aujourd'hui par la vive représentation que s'en fait l'esprit. Que seront enfin ces choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées du cœur de l'homme? Elles valent bien, je pense, le cirque, les deux amphithéâtres et tous les stades du monde. »

Cette joie anticipée à la pensée de la condamnation

[1] « Ad inopinati Christi tribunal palpitantes. » (*Id.*)

[2] « Hic est ille, dicam, fabri aut quæstuariæ filius, sabbati destructor, Samarites et dæmonium habens. » (*Id.*)

des ennemis du Christ, qui n'a certes rien d'évangélique, ce rire effrayant devant cet abîme s'ouvrant pour engloutir les persécuteurs, cette ironie cruelle en face du plus affreux des malheurs, tous ces traits enflammés dont cette page étincelle sont autant de preuves de l'attachement passionné de Tertullien à la cause chrétienne, mais aussi de sa haine ardente pour tout ce qui l'entrave. Le jugement dernier est pour lui l'exécution d'un talion terrible. Dent pour dent, œil pour œil, bûcher pour bûcher, supplice éternel pour les bourreaux de l'Eglise, voilà son espérance. Des sentiments de cette nature ne s'ajournent pas à volonté. Il se prépare à fouler aux pieds et à railler ses adversaires au dernier jour en les foulant aux pieds et en les raillant dès le moment actuel. De là le caractère implacable, mordant, persifleur de ses écrits apologétiques. Il ne cherche pas dans le paganisme, comme Justin ou Clément d'Alexandrie, les traces d'une préparation au christianisme. Il prend la cognée de Jean-Baptiste et la met à la racine de l'arbre avec la ferme intention de le couper et de le brûler tout entier. Il est agressif et dédaigneux de toute précaution oratoire. Nous verrons plus tard comment il a démontré la vérité du christianisme. Nous nous bornons maintenant à caractériser ses procédés de discussion, en tant qu'ils servent à nous faire connaître cette individualité si tranchée. Il ne veut pas persuader, mais frapper et terrasser. Sa grande *Apologie*, dont nous avons une première ébauche dans son traité adressé aux nations, et qu'il a remaniée et achevée à l'occasion

de la persécution de Septime Sévère, est plutôt un fier défi jeté au monde païen qu'un plaidoyer. Nous en avons analysé ce qu'on peut appeler la partie judiciaire, celle qui est consacrée à la discussion légale devant les tribunaux païens. Nous y avons déjà signalé le ton du sarcasme et de la colère. Tertullien ne se contente jamais de se défendre, il fait toujours invasion sur le terrain de son adversaire; il s'attaque hardiment à ses croyances et les bafoue sans pitié. Il ne tarit pas en moquerie sur les grands dieux olympiens au nom desquels on immole les chrétiens. Il montre l'enfer païen peuplé par les parricides, les incestueux, les ravisseurs, les meurtriers, les voleurs, « enfin, dit-il, par des hommes qui ressemblent à quelqu'un de vos dieux [1]. » Il étale complaisamment la honte de ceux-ci, et dépouillant l'idole de ses ornements, il la montre taillée à prix d'argent par un ouvrier grossier, puis vendue au marché. Il se moque hardiment de l'impuissance de ces prétendus protecteurs des cités, qui les laissent piller et saccager sans s'en soucier. Il demande où se cachait Jupiter quand son île de Crète a été conquise, et ce que faisait Junon quand sa Carthage a été soumise au joug étranger. Il fait un tableau très plaisant des prêtres de Cybèle, se mutilant affreusement pour obtenir le rétablissement de Marc-Aurèle, alors que l'empereur était mort depuis plusieurs jours. « O dépêches tardives, s'écrie-t-il, qui ont empêché Cybèle d'être plus tôt instruite de cet événement. En

[1] « Quicumque similes sunt alicujus dei vestri. » (*Apolog.*, 11.)

vérité, les chrétiens auraient lieu de rire à leur tour d'une telle divinité[1]. » Les héros sont raillés comme les dieux olympiens. Il demande quel autre titre Enée a pu faire valoir à ce haut rang, sinon de s'être soustrait comme un déserteur au combat de Laurentia. La philosophie n'est pas plus ménagée par lui que l'idolâtrie. Après un tableau très chargé des vices des sages les plus illustres de l'antiquité, il s'écrie ironiquement : « O sagesse antique, ô gravité romaine[2]! » Il persifle avec un mordant esprit la prudence ordinaire de ces libres penseurs qui, moyennant quelques génuflexions devant les idoles, achetaient le droit d'en rire à leur aise dans leur particulier. S'attaquant aux impies qui, tout en attirant par leurs crimes le courroux de Dieu sur la terre, imputent aux chrétiens les fléaux dont l'empire est désolé, il ne craint pas de dire, après avoir peint les infamies païennes : « C'est vous qui êtes à charge au monde, et qui attirez sur lui toutes les calamités publiques et tous les maux! » Si une telle apologie était dépourvue de la douceur qui persuade, elle avait au plus haut degré la force qui subjugue, et même parfois entraîne les natures supérieures, auxquelles elle inspire un mâle attrait. Elle s'emparait de ceux qu'elle n'exaspérait pas, et plus d'une âme de trempe stoïque dut se prendre à son amère saveur.

Peu de temps après son *Apologie*, Tertullien écrivit l'un de ses meilleurs traités, celui qu'il intitula lui-même *Le Témoignage de l'âme naturellement chrétienne.*

[1] « O nuntios tardos ! » (*Apolog.*, 25.)

[2] « O sapientiæ atticæ, o romanæ gravitatis exemplum. » (*Id.*, 39.)

Il s'efforçait d'établir que la religion de Jésus-Christ répond aux aspirations les plus vraies de notre être moral, précisément à celles qui s'expriment avec la spontanéité la plus naïve. On se tromperait gravement si l'on imaginait que Tertullien s'est rapproché dans cet écrit des apologistes d'Alexandrie, en essayant une sorte de réconciliation entre la révélation et la philosophie. Bien au contraire, il s'y montre animé de la même inimitié contre toute la culture antique. Il proteste contre la science païenne au nom de la nature, et il en appelle des doctrines des sages à l'âme humaine, toute rude et ignorante, comme il le dit. Il oppose le témoignage de la place publique à celui de l'école. Il est donc fidèle à ses idées jusque dans l'emploi d'une méthode apologétique qui, suivie jusqu'au bout, aurait dû l'amener à porter plus de justice dans ses jugements sur la philosophie grecque, car, elle aussi, était une révélation de ces besoins immortels de l'homme auxquels il en appelait. Nous ne faisons que mentionner ce traité où nous chercherons plus tard l'idée essentielle de son apologétique.

En fait d'écrits proprement théologiques dans cette période, nous n'avons à signaler que le traité *Des Prescriptions*, arme dangereuse qu'il laissa aux mains de l'autorité ecclésiastique, même après avoir déserté son parti. Il y paraît aussi intolérant pour l'hérésie qu'il l'avait été pour la philosophie. Il lui refuse jusqu'au droit de discussion, et lui ferme la bouche d'avance par un arrêt sans appel. Cet écrit, très important par l'influence qu'il a exercée sur la formation d'une tra-

dition indiscutable, est une preuve nouvelle du caractère absolu de Tertullien, qui n'admet jamais de tempérament à ses pensées. La conclusion de ce qu'on peut appeler l'exposition de principes est très belle. Les hérétiques n'auraient d'excuse, selon lui, que si Jésus-Christ se donnait à lui-même le plus flagrant démenti, et pour faire ressortir tout ce qu'une telle supposition a d'absurde et de choquant, il met dans la bouche du Maître divin les paroles de rétractation qui seraient nécessaires pour justifier l'hérésie. « J'avais promis la résurrection, lui fait-il dire, même la résurrection de la chair, mais j'ai considéré que je ne pourrais l'accomplir. J'avais déclaré être né d'une vierge, mais cela m'a paru ensuite un opprobre[1]; j'avais appelé mon père Celui qui envoie le soleil et la pluie, mais j'ai trouvé un autre père meilleur que le premier qui m'a adopté; je vous avais défendu de prêter l'oreille à l'hérésie, mais je m'étais trompé[2]. » Il n'était pas possible de tirer un meilleur parti de l'ironie.

Si Tertullien s'est peu occupé de théologie pendant cette première période de sa vie, il a écrit plusieurs traités de morale chrétienne empreints de sérieux et d'exagération à la fois, qui nous révèlent ses sentiments intimes. Celui de *la Pénitence*, qui renferme plus d'une erreur grave, et qui impose arbitrairement des limites à la miséricorde divine, en refusant le pardon à des chutes répétées, nous le montre pénétré de l'hor

[1] « Natum me ostenderam ex virgine, sed postea turpe visum est. » (*De præscript.*, 44.)

[2] « Sed erravi. » (*Id.*)

reur du mal, le poursuivant sous ses formes les plus subtiles et comme dans sa dernière retraite, alors qu'il n'est encore qu'une convoitise et un mauvais désir. Ces pages émues sont comme mouillées des larmes de la repentance. « La pénitence est pour nous la vie, car elle est le grand remède contre la mort. O pécheur semblable à moi, ou plutôt inférieur à moi dans ta culpabilité que je surpasse infiniment, empare-toi de la repentance, embrasse-la comme le naufragé se saisit de la planche de salut. Elle te soulèvera du sein de ces flots de péché qui te submergent et te jettera dans le port de la miséricorde divine; saisis l'occasion d'un bonheur inespéré[1]. » Tertullien nous associe à ses luttes intérieures dans le passage suivant : « Notre ennemi acharné ne s'endort pas dans sa haine. Jamais il ne la manifeste davantage, que quand il a vu un homme lui échapper complétement. Sa malice est ranimée par ce qui avait semblé l'éteindre. Il ne se peut qu'il ne se désole et ne gémisse en voyant tant de péchés pardonnés, tant d'œuvres de mort anéanties, tant de titres de condamnation annulés. Il frémit de ce que ce pécheur devenu serviteur du Christ le jugera lui et ses anges. Aussi il l'épie, il l'attaque, il le harcèle, s'efforçant de souiller ses regards par quelque concupiscence charnelle, d'enlacer son âme par les chaînes du siècle, de renverser sa foi par la peur de la puissance terrestre, ou de l'éloigner de la bonne voie par l'hérésie; il fait abonder les scandales et les tentations[2]. »

[1] « Ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicujus tabulæ fidem. » (*De pœnit.*, 4.)

[2] « Observat, oppugnat, obsidet. » (*De pœnit.*, 7.)

Nous avons déjà signalé la grande tentation contre laquelle devait lutter un homme de la trempe de Tertullien; c'était l'emportement de la passion, l'irritation constante, la colère. Son écrit *Sur la Patience* dénote chez lui un sincère désir de se guérir d'une disposition qu'il ne parvint jamais à dompter tout à fait. « Je suis semblable aux malades, dit-il, qui, précisément parce qu'ils sont privés de la santé, ne tarissent pas sur ses bienfaits. Plaise à Dieu que la honte de ne pas pratiquer ce que je recommande aux autres m'amène à le réaliser[1]. » Après s'être ainsi humilié, Tertullien fait le plus magnifique éloge de la patience, et il termine en traçant d'elle ce portrait d'une brillante poésie : « Son visage, dit-il, est tranquille et serein, son front est pur, et ni la tristesse, ni la colère n'y ont creusé un pli[2]; ses sourcils sont épanouis également en signe de joie; elle baisse les yeux non par tristesse mais par humilité; un silence digne clôt sa bouche, la couleur de son visage est celle de l'innocence et de la sécurité. Elle défie le diable, et son rire est une menace pour lui. Blanche est la robe qui ceint sa poitrine et qui est attachée à son corps; elle ne s'enfle ni ne s'agite. Elle est assise sur le trône de cet esprit plein de douceur et de mansuétude que n'emporte aucun tourbillon, que n'assombrit aucun nuage, mais qui est semblable à la sérénité ouverte

[1] « Vice languentium, qui cum vacent a sanitate, de bonis ejus tacere non nôrunt. » (*De patientia*, c. I.)

[2] « Vultus illi tranquillus et placidus, frons pura, nulla mæroris aut iræ rugositate contracta. » (*De patientia*, 15.)

et pure d'un tendre azur, et qu'Elie vit dans sa troisième vision[1]. »

Chose étrange! Tertullien, même en célébrant la beauté de la patience, cède à la tendance qui lui est le plus contraire; il y voit une sorte de vengeance raffinée tirée des ennemis de l'Eglise. « Toute offense, qu'elle soit en paroles ou en actes, va se briser contre la patience comme un trait lancé sur un rocher solide. Elle s'y émousse inutilement, et, souvent relancée par l'obstacle, retourne à l'agresseur lui-même pour le blesser. Celui qui t'offense le fait pour t'affliger, car le résultat de son offense doit être ton affliction. Il a perdu sa peine quand tu ne t'affliges pas, et cela le désole nécessairement. Tu n'es donc pas seulement à l'abri de l'offense, ce qui est déjà suffisant, mais en outre tu as la joie de voir ton adversaire frustré dans son attente, et sa douleur te venge. Telle est l'utilité et la volupté de la patience[2]. » Ce curieux passage suffirait à lui seul pour justifier les aveux de Tertullien; il le montre atteint plus profondément qu'il ne le pensait du mal dont il se plaignait.

Un homme qui connaissait la vraie repentance comme lui, et s'était aussi sérieusement engagé dans la lutte morale, devait éprouver un besoin constant de la prière. Son traité *Sur l'Oraison* qui, comme celui de plusieurs autres Pères, est une paraphrase de l'Oraison domini-

[1] « Qui non turbine glomeratur, non nubilo livet, sed est teneræ serenitatis, apertus et simplex. » (*De patientia*, 15.)

[2] « Tunc tu non modo illæsus abis, sed insuper adversarii tui et frustratione oblectatus et dolore defensus. Hæc est patientiæ utilitas et voluptas. » (*De patientia*, 8.)

cale, renferme, à part de précieux détails sur les coutumes de l'Eglise du second siècle, des cris de l'âme et des paroles admirables. « Qu'il est téméraire, s'écrie-t-il, de passer un jour sans prier[1]! La prière est le rempart de la foi; elle est notre armure et notre javelot contre l'ennemi qui nous épie sans cesse. Ne sortons donc jamais désarmés. Gardons sous l'armure de la prière l'étendard de notre chef, et attendons en priant la trompette de l'ange[2]. »

Nous avons encore quatre écrits de Tertullien qui appartiennent à cette période : son traité *Sur l'Oraison;* ses deux *Lettres à sa femme*, déjà mentionnées; son traité *Sur l'Idolâtrie*, empreint de la sévérité outrée qui le portait à condamner tout contact non-seulement avec le paganisme, mais encore avec la société en dehors de l'Eglise, et enfin son traité *Sur le Baptême*, dans lequel on rencontre un singulier mélange de spiritualisme et de matérialisme sacramentel, car tandis qu'il réclame l'ajournement du baptême des enfants, il prétend qu'une vertu magique est infusée à l'eau baptismale. Ne nous étonnons pas de ces contrastes; n'a-t-il pas en lui-même des contradictions plus grandes que ses antithèses les plus abruptes.

Nous touchons à la crise décisive de sa vie. Tout l'y a préparé : sa rigueur excessive, comme sa recherche de l'idéal; son esprit chimérique et violent, comme le

[1] « Quam autem temerarium est diem sine oratione transigere. » (*De orat.*, 10.)

[2] « Oratio murus est fidei, arma et tela nostra. Sub armis orationis signum nostri imperatoris custodiamus, tubam angeli expectemus orantes. » (*De orat.*, 24.)

vif sentiment des imperfections de l'Eglise. La secte montaniste devait immanquablement gagner Tertullien à sa piété exaltée. La sévérité implacable de sa discipline, le mélange d'un réalisme coloré des teintes les plus chaudes de l'imagination orientale et d'un esprit d'indépendance qui ne savait jamais fléchir; ces traits divers auxquels on reconnaissait le montanisme, répondaient trop bien aux aspirations de Tertullien pour qu'il ne devînt pas l'un de ses apôtres; il l'eût inventé s'il n'eût pas existé. Il est certain qu'un voyage qu'il fit à Rome l'amena à une décision dont l'importance ne pouvait lui échapper, puisqu'elle le mettait en dehors de l'Eglise et lui faisait prendre un rôle d'opposition très périlleux. Saint Jérôme attribue son changement d'opinion à des discussions qu'il aurait eues avec le clergé de l'Eglise de Rome. Il l'accuse d'avoir cédé à un sentiment d'envie, tout en reconnaissant qu'il avait été outragé par ses adversaires[1]. Nous concluons de ces expressions un peu vagues qu'une discussion éclata entre le prêtre de l'Eglise de Carthage et les directeurs de l'Eglise de Rome, et qu'elle eut de part et d'autre une vivacité excessive.

Pour arriver à connaître le sujet du débat, nous n'avons qu'à nous rendre compte des circonstances dans lesquelles se trouvait alors l'Eglise de Rome. Or la récente découverte de l'*Histoire des hérésies* attribuée à saint Hippolyte, et qui remonte incontestablement

[1] « Hic cum usque ad mediam ætatem presbyter Ecclesiæ permansisset invidia nostra et contumeliis clericorum Romanæ Ecclesiæ, ad Montani dogma delapsus. » (Hieronym., *De viris illustr.*, LIII.)

à cette époque, nous permet de nous représenter très exactement la situation de cette Eglise. Cet écrit, remarquable à tant d'égards, nous a appris que précisément à cette époque, sous le pontificat de Zéphyrinus, le parti qui voulait assurer le triomphe de la hiérarchie, conduit par Calliste, s'appuya, contre les représentants de l'ancienne discipline et de l'ancienne austérité, sur un petit groupe d'hérétiques arrivés d'Orient auxquels il montra les plus grands ménagements. La raison de cette coalition est facile à comprendre. Ces hérétiques, parmi lesquels on compte Sabellius, Cléomène et Noétus, étaient d'accord pour effacer la distinction des personnes divines dans le dogme de la Trinité. Ils avaient rencontré leurs plus ardents adversaires parmi les montanistes, très attachés aux idées trinitaires. D'un autre côté, ces derniers, par leur sévérité ascétique et leur énergique revendication de la sacrificature universelle, qui allait jusqu'à abolir la prêtrise spéciale, étaient les ennemis jurés de la tendance hiérarchique. Ainsi se trouvaient rapprochés et unis dans une haine commune du montanisme, le parti de Calliste et le parti des hérétiques orientaux.

Ce fut dans ces circonstances que Tertullien arriva à Rome et entra dans une violente discussion avec le clergé de l'Eglise de cette grande ville. Sur quel sujet aurait porté cette discussion, si ce n'est précisément sur les questions soulevées par la situation délicate que nous avons dépeinte d'après saint Hippolyte? Cette supposition est confirmée de la manière la plus positive par le témoignage de Tertullien lui-même. En

effet, il nous apprend qu'il vint en Italie tout préparé à la lutte, et très bien informé de l'état des partis. Peu de temps avant son départ, il avait rencontré à Carthage un hérétique nommé Praxéas, qui arrivait de Rome. Il professait les mêmes idées que Sabellius et Noétus, et avait ouvertement combattu le montanisme; il avait même obtenu de l'évêque Victor, prédécesseur de Zéphyrinus, la condamnation de cette secte, que l'on avait d'abord ménagée [1]. Tertullien lutte avec lui, il discute ses opinions, il les réfute et l'amène à une rétractation. C'est aussitôt après ce triomphe qu'il se rend à Rome [2], très bien disposé déjà en faveur des montanistes, parce qu'il sait par Praxéas qu'ils sont les champions de l'orthodoxie. A Rome, il retrouve en pleine vogue les erreurs qu'il a vaincues à Carthage; il y a plus, elles sont patronées par quelques hauts dignitaires du clergé. Il constate la coalition formée entre la tendance hiérarchique et l'hérésie pour combattre les idées de Montan. Les montanistes ne lui sont-ils pas ainsi désignés comme des alliés naturels sur lesquels il doit s'appuyer? La discussion avec le clergé de Rome irrita, exaspéra tous ses sentiments, et il se précipita avec la fougue de sa nature dans le parti ecclésiastique et religieux, qui se montrait le plus opposé aux tendances qu'il repoussait lui-même et qui combattait énergiquement une coalition

[1] « Episcopum romanum coegit litteras pacis revocare. » (*Adv. Prax.*, 1.)

[2] Lenain de Tillemont place le voyage de Tertullien sous Zéphyrinus (*Mémoires*, t. III, p. 237).

impie à ses yeux. Il se fit montaniste tout d'abord par sa vive répulsion pour ceux qui repoussaient le montanisme. Il n'était pas homme à protester simplement contre eux comme Origène et saint Hippolyte; il donna à sa protestation le retentissement d'un divorce éclatant avec l'Eglise, et il passa dans le camp du schisme avec tout son génie et toute son éloquence [1].

Le changement d'opinion de Tertullien ne se manifeste pas d'une manière tranchée dans ses écrits. Il s'occupe des mêmes questions et il les traite dans le même style, et sauf quelques exagérations de plus et quelques rares allusions aux idées favorites du montanisme, on retrouve dans l'écrivain les mêmes qualités et les mêmes défauts. C'est qu'il était montaniste de fait avant de l'être par une adhésion formelle. Il n'y a pas eu revirement chez lui, mais seulement développement d'une tendance déjà existante. Ce sont les mêmes sentiments, élevés en quelque sorte à une tonalité plus haute; ils cessent d'être contenus, et ils se révèlent dans toute leur énergie. Tout schismatique qu'il soit, Tertullien n'en continue pas moins à combattre l'hérésie; il y porte seulement une violence redoublée. Ses défis au paganisme sont plus amers et

[1] Nous espérons que cette explication du revirement de Tertullien ne paraîtra pas forcée. Elle se fonde sur une déduction bien simple. Il est certain qu'il a été à Rome au commencement du troisième siècle, sous Zéphyrinus. Il n'est pas moins certain que la tendance hérétique et antimontaniste de Praxéas, contre laquelle il a si fortement réagi, a acquis un moment un grand ascendant dans le clergé de Rome par les intrigues de Calliste, précisément à l'époque du voyage de Tertullien dans cette ville. Il nous semble très simple d'expliquer par ces circonstances les violentes discussions qu'il eut, d'après saint Jérôme, avec le clergé de Rome et son changement d'opinion.

plus menaçants, et son austérité comme moraliste va jusqu'à la dureté.

Nous n'avons de lui, dans cette seconde période, aucun autre écrit apologétique que la *Lettre au proconsul Scapula*, que l'on rapporte à l'an 211. Un ton fier et menaçant caractérise ces pages hautaines, qui se terminent par la dénonciation hardie des jugements de Dieu contre les persécuteurs. Nous y admirons surtout la consécration la plus explicite des droits de la conscience. Cet homme, qui ne veut pas que l'on discute avec l'hérétique, flétrit la contrainte en religion avec autant de netteté que nous le ferions aujourd'hui, et avec cette éloquence qui n'appartient qu'à lui; singulier mélange d'intolérance dogmatique et de tolérance morale qui s'explique néanmoins par sa haine de tout ce qui ressemble à la culture philosophique et sa confiance dans l'âme humaine, tant qu'elle est rude et ignorante. Il ne veut pas la liberté de la pensée, parce que ce serait reconnaître les droits de la science dont il se défie; mais il veut la liberté de la conscience, parce que l'instinct du divin lui paraît d'autant plus sûr qu'il est plus immédiat et plus populaire. Ainsi se résout une contradiction qui étonne au premier abord.

Si Tertullien, devenu montaniste, s'est moins préoccupé de plaider la cause du christianisme devant la société païenne, il a mis un soin particulier à creuser plus profondément l'abîme entre celle-ci et l'Eglise. Son traité *Sur la Couronne du soldat* complète son traité *Sur l'Idolâtrie*, en interdisant absolument au chrétien le service militaire. En définitive, ce qu'il lui souhaite, ce

n'est pas seulement de se séparer du monde par toutes les habitudes de la vie, c'est encore d'exciter sa haine et d'arriver à mourir sous ses coups. Nulle autre rupture ne lui semble suffisante, et il prêche le martyre comme le suprême accomplissement de la vocation chrétienne. Non content de combattre dans son traité *Contre les Gnostiques scorpiaques* les hérétiques qui contestent la légitimité d'une mort courageuse et couvrent leur lâcheté de sophismes absurdes, il n'admet pas qu'on se dérobe au supplice même lorsqu'on le peut légitimement, et il écrit des pages indignées sur la fuite dans la persécution, sans reconnaître que, malgré toute sa subtilité d'interprétation, il se met en opposition ouverte avec le commandement et l'exemple de Jésus-Christ.

Ce même principe d'austérité outrée inspire tous ses traités de morale de cette époque. Dans ses deux livres *Sur la Parure des femmes*, il condamne sévèrement le luxe et exige de la femme chrétienne la simplicité la plus complète. Cet écrit s'ouvre par une des plus belles pages qu'il ait écrites. Il veut que la femme soit comme une Ève pénitente et gémissante, couverte de voiles de deuil et repoussant tout vain ornement loin d'elle[1]. « O femme, ajoute-t-il, il t'a été dit que tu enfanterais dans les douleurs et dans l'angoisse, et que tu serais dans la dépendance de ton mari. Ne sais-tu pas que tu es toujours la même Ève? La sentence de Dieu pèse toujours sur ton sexe; tu es donc sous le coup de son

[1] « Evam lugentem et pœnitentem. » (*De cultu feminarum*, I.)

châtiment. C'est toi qui as introduit le démon parmi nous, c'est toi qui as violé l'interdiction qui gardait l'arbre défendu, c'est toi qui, la première, as déserté la loi divine, et à cause de la mort que tu avais méritée, le Fils de Dieu a dû mourir! Et tu voudrais d'autres ornements que des robes de peaux? Penses-tu que, si au commencement du monde, les toisons de Milet fussent tombées sous le ciseau, et que les arbres de l'Inde eussent filé des vêtements, si Tyr eût produit sa pourpre, la Phrygie ses voiles brodés et Babylone ses tissus, si la perle eût blanchi, si le rubis eût étincelé, si la cupidité eût arraché l'or à la terre, s'il eût été déjà permis au miroir de mentir, penses-tu qu'Ève, chassée du paradis, morte pour mieux dire [1], eût désiré de tels ornements? Tous ces lourds trésors d'une femme condamnée et déjà morte sont comme la pompe de ses funérailles [2]. »

Le traité *Sur le Devoir pour les vierges d'être voilées* ramène les mêmes considérations sous une forme plus subtile. La tendance ascétique se prononce de plus en plus chez Tertullien; elle se manifeste surtout dans ses deux écrits *Sur la Chasteté* et *la Monogamie*. Il va, dans le premier, jusqu'à dégrader le mariage en l'assimilant presque à l'adultère, et dans le second, fidèle aux principes du montanisme, il interdit absolument les deuxièmes noces. Le traité *Sur la Pudicité* aggrave extrêmement la rigueur disciplinaire qu'il avait réclamée

[1] « Jam mortua, opinor. » (*De cultu feminarum*, I.)

[2] « Ideo omnia ista damnatæ et mortuæ mulieris impedimenta sunt, quasi ad pompam funeris constituta. » (*Id.*)

dans son écrit *Sur la Pénitence;* à l'en croire, il n'y a plus de pardon ni de retour possible pour celui qui, après son baptême, est tombé dans un péché aussi grave que l'adultère. Tertullien y voit l'apostasie pour la jouissance, mille fois plus coupable que l'apostasie devant la souffrance! « Eh quoi! dit-il éloquemment, vous réintégrerez plutôt des corps souillés que des corps ensanglantés[1]? Qui est le plus digne de pitié dans la pénitence? Sera-ce l'homme dont la chair aura été flétrie ou celui dont la chair aura été déchirée par les tortures? On renonce à Jésus-Christ malgré soi, on se livre à la débauche de son plein gré; la passion ne subit que son propre entraînement, et on ne saurait parler de contrainte à l'occasion du plaisir[2]. Au contraire, que d'espèces de tortures et de supplices amènent l'apostasie devant les tribunaux! Qui a le plus renié Jésus-Christ, de celui qui l'a perdu dans les tourments ou de celui qui l'a abandonné pour la volupté; de celui qui souffrait en se détournant de lui ou de celui qui s'est fait un jeu de le perdre[3]? » Dans son traité *Sur le Jeûne*, Tertullien défend les pratiques minutieuses du montanisme, et soutient contre l'Eglise de son temps le caractère obligatoire du jeûne sous la nouvelle alliance, preuve nouvelle de l'influence qu'il exerça du sein même de l'hérésie, car, en définitive, la catholicité se rangea plus tard à son idée. Nous avons encore de

[1] « Contaminata potius corpora revocabis, quam cruenta. » (*De pudicit.*, 22.)

[2] « Nulla ad libidinem vis est, nisi ipsa, nescit quodlibet cogi. » (*Id.*)

[3] « Quis magis negavit, qui Christum vexatus an qui delectatus amisit. » (*Id.*)

lui un bizarre écrit *Sur le Manteau*. On l'avait raillé d'avoir échangé la toge contre le vêtement des anciens philosophes grecs. Il se justifie en montrant que le manteau est le symbole de l'austérité. Celui qui a le droit de le porter peut dire à la société brillante et corrompue qui l'entoure : « Je ne veux rien de toi. Je ne dois rien ni au Forum, ni au champ de Mars, ni au sénat; je ne m'empare d'aucune tribune, je ne fréquente aucune audience des préteurs... Je ne suis ni juge, ni soldat, ni gouvernant. Je me suis retiré à l'écart du peuple[1]. » C'est bien là la vie telle que la concevait Tertullien, violemment séparée de la société païenne, qu'elle condamne déjà par la tristesse et l'étrangeté de son aspect. Ce qui lui plaisait dans le manteau, c'est que par sa coupe bizarre et sa sombre couleur, il était comme une muette censure de tout ce que l'éclatante tunique romaine recouvrait d'infamies sous ses plis.

S'il avait adopté le vêtement des philosophes grecs, ce n'était pas qu'il montrât plus de tolérance à l'égard de leurs idées. Sa polémique dénote au contraire une violence et une âpreté croissantes. Rencontrant parmi ses adversaires un peintre nommé Hermogène, il le raille sans pitié comme artiste avant de le réfuter comme hérétique. Il exerça cruellement à ses dépens sa verve redoutable. Hermogène admettait un élément matériel éternel, confus, chaotique, tumultueux. « Il s'est représenté lui-même dans cet élément, dit Tertullien. »

[1] « Non judico, non milito, non regno, secessi de populo. » (*De Pallio*, 5.)

Pour savoir jusqu'où la passion peut le conduire, il faut lire le premier chapitre de son traité contre Marcion. Il commence par peindre sous des couleurs repoussantes le Pont, patrie de l'hérétique, « ce pays habité par des barbares sanguinaires et impudents où le ciel est de fer, où la lumière est toujours voilée, l'air toujours nuageux, le vent toujours ouragan et l'hiver éternel, terre inerte et froide qui ne produit que des monstres[1]. » « De tous les monstres, le pire est Marcion[2]. Ce qu'il y a de plus triste pour cette terre barbare, c'est d'avoir produit un tel homme. Il est plus farouche que le Scythe, plus inhumain que le Massagète, plus audacieux que l'ouragan, plus obscur que la nuée, plus froid que l'hiver, plus abrupt que le Caucase. C'est lui le vrai Prométhée qui blasphème contre le Dieu tout-puissant. Il est plus importun que les bêtes de ces redoutables contrées. Quel animal rongeur du Pont l'est plus que celui qui ronge nos Evangiles[3]? Ce chien de Diogène cherchait un homme avec une lanterne en plein soleil. Marcion a perdu le Dieu qu'il avait trouvé après avoir éteint le flambeau de la foi. » Nous avons cherché, sans y réussir, à conserver l'outrageante énergie de ce morceau qui nous fait voir jusqu'à quel degré de passion haineuse Tertullien se laisse emporter contre ses ad-

[1] « Dies nunquam patens, unus aer, nebula; totus annus, hybernum; omne quod flaverit aquilo est; omnia torpent, omnia rigent. » (*Adv. Marc.*, I.)

[2] « Nihil tam barbarum ac triste apud Pontum quam quod ille Marcion. » (*Id.*)

[3] « Quis tam commesor mus Ponticus, quam qui evangelia corrosit? » (*Idem.*)

versaires. On en est d'autant plus surpris qu'il n'en a nullement besoin pour dissimuler la faiblesse de son argumentation. Il déploie, au contraire, une grande habileté de discussion; il est fécond en ressources, incisif, pressant, ironique, passant tour à tour d'une dialectique subtile à une exposition pleine de largeur et s'élevant fréquemment à la plus haute éloquence. Nul mieux que lui ne sait animer un raisonnement par un tour vif et direct. C'est ainsi qu'après avoir caractérisé le Dieu contradictoire de Marcion qui est saint et pourtant ne veut pas maintenir par le châtiment la loi de sainteté, il s'écrie : « Ecoutez, ô pécheurs, et vous qui ne l'étant pas encore pourrez désormais le devenir. Un Dieu plus complaisant a été découvert, un Dieu qui ne s'offense, ni ne s'irrite, ni ne venge sa loi, qui n'allume aucun feu de géhenne et qui ne permet pas le grincement de dents dans les ténèbres du dehors, c'est le bon Dieu de Marcion. Il défend bien le mal, mais par pure forme[1]. » Ailleurs, Tertullien, voulant établir la réalité de l'incarnation et des souffrances du Rédempteur, démontre avec une éloquence égale à sa logique que tout le christianisme s'écroule si l'humanité de Christ n'est qu'apparente. « Paul, dit-il, s'est donc trompé en déclarant qu'il ne voulait savoir que Jésus-Christ crucifié; il s'est trompé en parlant de sa sépulture et de sa résurrection, notre foi est donc fausse et toute notre espérance en Christ un fantôme[2]. O misé-

[1] « Audite, peccatores, deus melior inventus est. » (*Adv. Marc.*, I, 27.)
[2] « Phantasma est totum, quod speramus a Christo. » (*De carne Christi*, 5.)

rable hérétique, qui excuses les meurtriers de Dieu! Jésus-Christ, en effet, n'a rien souffert d'eux, s'il n'a pas vraiment souffert. Par pitié, laisse au monde son unique espérance, ô toi qui renverses l'honneur de la foi. J'aurai honte, dit le Maître, de celui qui aura eu honte de moi. Je ne trouve d'autre sujet de confusion à mépriser que les souffrances du Christ. C'est en n'en rougissant pas que je me montrerai saintement imprudent et bienheureusement insensé. Le Fils de Dieu est né d'une femme; je n'en rougis pas, parce qu'il y a lieu d'en rougir; le Fils de Dieu est mort; je le crois, parce que c'est une folie. Il est ressuscité après avoir été enseveli; j'en suis convaincu, parce que c'est impossible[1]..... Pourquoi le Christ serait-il homme, s'il n'avait rien d'humain en lui..... Il aurait donc trompé Dieu, abusé tous les yeux, tous les sens, et ceux-là même qui se sont approchés de lui et l'ont touché. Il ne fallait pas alors faire descendre Jésus-Christ du ciel, mais le prendre à une troupe de bateleurs ambulants; ni parler de l'Homme-Dieu, mais simplement d'un nouveau magicien; ni voir en lui le prêtre de notre salut, mais un machiniste de théâtre[2]. »

Ce passage est de la meilleure manière de Tertullien, non sans cette nuance d'ironie et de défi dont il ne se

[1] « Natus est Dei Filius; non pudet quia pudendum est, et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est, et sepultus resurrexerit, certum est, quia impossibile. » (*De carne Christi*, 5.)

[2] « Ergo jam Christum non de cœlo deferre debueras, sed de aliquo circulatorio cœtu, nec Deum præter hominem, sed magum hominem, nec salutis pontificem, sed spectaculi artificem. » (*Id.*)

prive jamais. On en pourrait citer un grand nombre de semblables trop fréquemment entremêlés de raisonnements sophistiques ou d'amers sarcasmes, mais qui souvent aussi arrivent à de grands effets poétiques. Qui a jamais parlé avec plus de grandeur du caractère douloureux et tragique de la mort? « Nous qui connaissons, lisons-nous dans le *Traité de l'âme*, les origines de l'homme, nous savons avec certitude que la mort ne procède pas de la nature, mais du péché. Aussi, bien qu'il y ait beaucoup de manières de mourir, il n'en est pas une qui soit douce. La cause première de la mort, quelque facile que soit celle-ci, est toujours une violence. Comment appeler d'un autre nom cette rupture de l'union étroite de l'âme et de la chair, de ces deux substances liées ensemble depuis la conception comme deux sœurs? Tel le navire qui, ayant dépassé tous les écueils, voguant sous un ciel sans orage sur des flots aplanis, glissant sous les caresses de la brise et au milieu des chants des matelots, soudain, par suite d'un déchirement intérieur, s'enfonce en pleine sécurité dans l'abîme[1]. Cette vie fait naufrage souvent au sein de la paix. Peu importe que le navire qui a porté l'âme soit intact ou non, sa navigation n'en est pas moins soudainement arrêtée[2]. »

Passons rapidement en revue les écrits polémiques de Tertullien à cette époque. Dans son écrit contre Praxéas, il défendit la divinité du Christ en subor-

[1] « Nullis depugnata turbinibus, adulante flatu, intestino repente perculsu, cum tota securitate desidunt. » (*De anima*, 52.)
[2] *Idem.*

donnant nettement le Fils au Père; son écrit contre Hermogène est destiné à réfuter l'idée de l'éternité de la matière. Son traité *Contre les Juifs* ne nous est parvenu qu'interpolé. Dans ses autres traités, il s'est principalement attaché à combattre le faux idéalisme gnostique. Nous mentionnerons d'abord son grand ouvrage *Contre Marcion*, document infiniment précieux par son étendue et sa richesse, où nous trouvons des renseignements abondants sur l'histoire des hérésies et le mouvement des idées chrétiennes au second siècle. Les traités *Sur la chair de Christ*, *Sur la résurrection de la chair*, *Sur l'âme*, et enfin celui *Contre les disciples de Valentin*, appartiennent à la même catégorie et révèlent les mêmes préoccupations.

C'est précisément cette réaction contre le gnosticisme qui a imprimé à toute sa théologie ce réalisme si tranché qui la caractérise. Le gnostique veut anéantir la nature; il maudit le monde matériel comme la création d'un Dieu mauvais. C'est une raison pour Tertullien d'en relever la beauté et l'harmonie. Tant que son réalisme se renferme dans ces limites, il demeure dans le vrai et il inspire au farouche polémiste des tableaux pleins de fraîcheur et de grâce. « Une petite fleur, écrit-il à Marcion, je ne dis pas des prés, mais cueillie sur le buisson; une petite coquille de la mer, non pas même celle d'où l'on tire la pourpre; l'aile, je ne dirai pas du paon superbe, mais du plus humble oiseau, démontrent la gloire de leur auteur. Il me suffit de t'offrir une rose, pour que tu cesses de mépriser le Dieu créa-

teur[1]. » Il peint avec une poésie grandiose la résurrection de la nature, qui prophétise notre propre résurrection : « Le jour, dit-il, expire dans la nuit et s'ensevelit dans les ténèbres[2]. L'honneur du monde est voilé d'un linceul; tout est assombri. La tristesse, le silence, l'horreur pèsent sur l'univers..... La nature porte le deuil de la lumière. Et cependant celle-ci revit avec sa beauté, sa pompe nuptiale, avec son soleil aussi brillant, répandue sur le monde entier, victorieuse de la nuit qui est sa mort, affranchie de son ténébreux sépulcre, héritière d'elle-même en quelque sorte jusqu'à ce qu'elle aille s'éteindre dans une nuit nouvelle[3]; alors s'allument dans l'ombre les étoiles que le matin avait voilées. »

Tertullien nous décrit avec non moins de charme la résurrection de la terre au printemps, quand les arbres dépouillés se revêtent de leur feuillage renouvelé, que les fleurs se colorent. « Sagesse admirable ! s'écrie-t-il, elle nous conserve ce qu'elle nous enlève, elle ne nous dépouille que pour nous enrichir, elle ne détruit que pour augmenter ; ainsi nous tirons une sorte d'intérêt usuraire de ce qui nous échappe, et nous gagnons ce que nous perdons[4]. Je dirai que la restitution est la loi de l'univers. Tout ce qui finit recommence et ne finit

[1] « Rosam tibi si obtulero, non fastidies creatorem. » (*Adv. Marc.*, I, 13, 14.)

[2] « Dies moritur in noctem et tenebris usquequaquam sepelitur. Funestatur mundi honor. » (*De resurrectione carnis*, 12.)

[3] « Et tamen rursus cum suo cultu, cum dote, cum sole, eadem et integra et tota universo orbi reviviscit. » (*Id.*)

[4] « Revera fœnore interitu et injuria usura, et lucro damno. » (*Id.*)

que pour revenir. Rien ne périt que pour être sauvé et les révolutions du monde sont une preuve immense de la résurrection [1]. Dieu l'a écrite dans ses œuvres avant de l'écrire dans son livre. Il t'a mis à l'école de la nature et te l'a donnée pour prophétesse afin que tu croies plus facilement aux oracles sacrés, et que, devenu son disciple, tu admettes la révélation d'autant plus aisément que tu l'auras vue en quelque sorte réalisée partout sous tes yeux [2]. »

Malheureusement Tertullien ne se contente pas d'admirer la nature et de chercher dans le monde matériel un rayonnement du monde supérieur. Il rend les deux mondes complétement solidaires, il ne peut admettre qu'ils se séparent jamais; et il va jusqu'à affirmer la corporalité de Dieu et celle de l'âme [3]. Il tombe ainsi dans un vrai matérialisme qui ne s'associe que trop bien avec les rêves du montanisme sur le millénium. Ce réalisme grossier semble, au premier abord, ne pouvoir se combiner avec l'ascétisme outré de Tertullien; car si la corporalité est divine, pourquoi macérer et détruire le corps? Cette anomalie s'explique, si l'on se souvient que le gnosticisme, sous prétexte de mépriser le corps, en était venu aux plus infâmes débordements. L'antignostique par excellence réagit à la fois contre le faux idéalisme et contre le relâchement moral de ses adversaires, et, rencontrant chez eux une contradiction fla-

[1] « Totus igitur hic ordo revolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum. » (*De resurrectione carnis.*)

[2] « Præmisit tibi naturam magistram, discipulus naturæ, quo statim admittas cum audieris quod ubique jam videris. » (*Id.*)

[3] *Contra Marc.*, I, 13. — *De anima*, c. IV, 5.

grante, il la retourne contre eux en quelque sorte tout en la conservant à sa manière. Nous devons également attribuer au même motif sa défiance de toute spéculation qui le fait tomber dans plus d'une erreur très grave, comme pour nous montrer que le mépris de la métaphysique offre autant de dangers que l'exagération en sens contraire. Par bonheur, le souffle moral qui anime tous les Pères de cette période a pénétré également les écrits de Tertullien. Il a cru de toute son âme dans la liberté en Dieu et en l'homme, et il a ainsi, malgré ses écrits, sauvegardé le grand spiritualisme chrétien contre les rusés sophistes qui l'anéantissaient par leur dualisme transcendant.

Si nous avons obtenu une idée d'ensemble de Tertullien, nous souscrirons au jugement que Vincent de Lérins porte sur son génie. « Qui parmi ceux de sa race, dit-il, a été plus docte, plus versé dans les choses divines et humaines? Son esprit était à la fois si puissant et si véhément qu'il ne s'est attaqué à aucune doctrine qu'il ne l'ait transpercée par sa pénétration ou accablée du poids de sa raison [1]. Qui pourrait louer suffisamment son éloquence? Il y a une sorte de nécessité dans son argumentation qui force la conviction de ceux qu'il n'a pas persuadés; chaque mot chez lui est une pensée frappante, et chaque pensée est un triomphe sur ses adversaires [2]. Ceux-ci le savent bien, car il a comme

[1] « Ingenio vero nonne tam gravi ac vehementi excelluit, ut nihil sibi pene ad expugnandum proposuit, quod non aut acumine irruperit, aut pondere eliserit? » (Vinc. Ler., *Commonitor*, c. XXIV.)

[2] « Cujus quot pene verba, tot sententiæ sunt; quot sensus tot victoriæ. » (*Idem.*)

foudroyé la masse inerte de leurs écrits blasphématoires. Il est parmi les Latins ce qu'Origène est parmi les Grecs, le premier de tous[1]. »

Vincent de Lérins, en rapprochant les noms d'Origène et de Tertullien, risque une de ces antithèses tranchées dans lesquelles se complaisait l'ardent Africain. En effet, tout est contraste entre ces deux hommes. D'un côté, un génie vaste et calme qui a trouvé, comme la mer apaisée, la sérénité dans l'étendue et la profondeur; de l'autre, un esprit étroit et bouillant. D'un côté une tolérance noble et élevée, une nature sympathique cherchant et trouvant partout des alliés pour sa cause, habile à discerner les points de contact entre le christianisme et tout ce qui l'avait précédé; de l'autre, une intolérance hautaine, cherchant et trouvant partout des ennemis. L'un s'interpose entre les partis hostiles; il remplit le rôle d'un médiateur ferme et conciliant à la fois entre la philosophie ancienne et l'Evangile; l'autre ne veut d'aucun rapprochement, il maudit tout le passé. Le premier se plaît aux discussions calmes, aux conférences conduites pacifiquement, où l'on se montre un respect mutuel; le second veut fermer la bouche à l'hérétique, et, s'il condescend à discuter, il commence par l'outrage et l'invective. Origène et Tertullien ont lutté contre la hiérarchie; mais celui-ci a mis autant d'emportement et de passion dans sa polémique que le grand Alexandrin y a mis d'abnégation, de douceur. L'un et l'autre se sont égarés à bien

[1] « Nam sicut ille apud Græcos, ita hic apud Latinos princeps. » (Vinc. Ler., *Commonitor.*, c. XXIV.)

des égards, Origène pour s'être trop tenu sur les hauteurs de la spéculation, Tertullien pour n'y avoir pas assez tendu. L'éloquence de l'un est large et limpide comme son génie, c'est un beau fleuve abondant et majestueux; celle de l'autre est un torrent de montagne. Origène éclaire, Tertullien foudroie. Origène s'adresse avant tout aux esprits spéculatifs, il parle en philosophe chrétien à des philosophes; Tertullien est un tribun descendu sur le forum et dans le carrefour, qui passionne une foule; c'est l'orateur antique avec ses mouvements désordonnés, ses vives images, son pathétique grandiose. Chez l'un et l'autre on admire une parfaite sincérité et un égal amour du Christ et de la vérité. De là, leur influence immense dans l'Eglise. Aussi ces deux hérétiques demeurent-ils, comme le reconnaissait le gardien sévère de la tradition qui les a proscrits, les deux plus grandes figures de l'Eglise du troisième siècle. Le jugement de Vincent de Lérins a été confirmé par la postérité.

§ II. — *Cyprien et Arnobe.*

Rien ne prouve mieux l'influence exercée par Tertullien après sa mort, malgré ses idées montanistes, que de voir le chef du parti hiérarchique à Carthage, au troisième siècle, se déclarer ouvertement son disciple. Cyprien, qui l'eût combattu à outrance sur le terrain ecclésiastique, demandait chaque jour ses écrits en disant : « Donnez-moi le maître. » L'apologiste et

le théologien lui faisaient oublier le schismatique, et l'admiration le rendait équitable[1]. Grâce à lui, bien des pensées de Tertullien devaient pénétrer dans l'Eglise; car en passant par ses écrits, elles devaient s'adoucir, se tempérer, et par un singulier retour des choses d'ici-bas, contribuer dans un courant nouveau à fortifier la hiérarchie.

Thascius Cæcilius Cyprien était né à Carthage, au sein du paganisme, dans un rang élevé[2]. Son père était riche, considéré et revêtu de fonctions importantes : il était sénateur dans la capitale de l'Afrique proconsulaire. Le jeune patricien voyait s'ouvrir devant lui une belle carrière, et ses talents brillants le rendaient capable de la fournir. Les goûts littéraires étaient très vifs chez lui. Aussi, tout en se préparant par l'étude du droit à remplir plus tard quelque charge dans l'Etat, il se livra d'abord assidûment à la culture des lettres, et, très jeune encore, il devint professeur de rhétorique[3]. L'enseignement littéraire, dans le silence de toutes les voix libres, avait une importance particulière dans les villes qui étaient, comme Carthage, des foyers de civilisation et des centres de gou-

[1] « Nunquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem præteriisse, ac sibi crebro dicere : *Da magistrum.* » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LIII.)

[2] Voir pour la vie de saint Cyprien, à part ses ouvrages, 1° sa biographie, par le diacre Pontius; 2° saint Jérôme, *De viris*, LXVII; 3° Lenain de Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 45; 4° *Vie de saint Cyprien*. Paris, 1717 (excellente monographie anonyme); 5° Bœhringer, t. I, p. 375; 6° Grégoire de Naziance, *Oratio*, 18.

[3] « Primum gloriose rhetoricam docuit. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXVII.)

vernement. Cyprien était entouré de trop de tentations dans sa position éminente, et armé de principes moraux trop faibles pour ne pas mener la vie dissolue d'un jeune païen de ces temps. Lui-même nous a rappelé ses débordements avec une franchise sévère. Le chrétien juge le païen à la lumière d'une conscience renouvelée, et ne cherche ni excuse ni palliatif pour couvrir son passé. « Lorsque je gisais encore, dit-il. dans les ténèbres et la nuit profonde, roulé dans les flots orageux du siècle, flottant dans l'incertitude et ne sachant que faire de ma vie, étranger à la vérité, à la lumière[1]; dans un tel état. je regardais comme incroyable et impossible ce que promettait pour mon salut la miséricorde divine, je veux dire ce renouvellement, cette résurrection dans l'eau salutaire, ce dépouillement de la nature première, ce changement de l'âme et de l'esprit chez celui qui conserve néanmoins le même corps..... Comment apprendre la sobriété à l'homme qui a pris l'habitude des festins somptueux? Pourra-t-on, quand on a jeté un vif éclat grâce à des vêtements d'or et de pourpre, se contenter d'un vêtement simple et plébéien? Et quand on a aspiré aux faisceaux, saura-t-on renoncer aux honneurs et se résigner à l'obscurité? Les passions ont des charmes invincibles auxquels doivent céder toujours ceux qui les ont connus. L'ivresse irritera leur soif, l'or-

[1] « Ego cum in tenebris atque in nocte cæca jacerem, cumque in salo jactantis sæculi nutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitæ meæ nescius, veritatis ac lucis alienus. » (Cyprien, *De gratia Dei*, 3.)

gueil les enflera, la colère les enflammera, la rapacité les troublera, la cruauté les poussera au crime, et ils passeront des ivresses de l'ambition à celles de la volupté. Voilà ce que je me disais. Car, captif moi-même de la plupart de ces tendances coupables, ne croyant pas m'en affranchir, j'en acceptai volontiers le joug, et désespérant d'une vie meilleure, je m'attachai à ma perversité comme si elle eût fait partie de moi-même [1]. »

On voit par ce passage que, même au temps de ses désordres, Cyprien n'était pas demeuré insensible à la prédication de l'Evangile; il avait emporté un trait dans le cœur, et il s'efforçait en vain de l'arracher. Les occasions d'entrer en rapport avec des chrétiens ne lui avaient pas manqué dans sa ville natale. A en croire saint Jérôme, la première impression sérieuse lui serait venue de la lecture du prophète Jonas. Habitant d'une Ninive nouvelle, non moins corrompue que la cité assyrienne, il aurait été atteint par la même parole de repentance qui avait courbé tout un peuple idolâtre tant de siècles auparavant [2]. Mais le coup décisif lui fut porté par un prêtre de l'Eglise de Carthage, nommé Cæcilius, sorti comme lui du paganisme. Lié d'amitié avec Cyprien, probablement par suite de relations antérieures,

[1] « Ut ipse quam plurimis vitæ prioris erroribus implicitus tenebar, quibus exui me posse non crederem, sic vitiis adhærentibus obsecundans eram et desperatione meliorum malis meis veluti jam propriis ac vernaculis offavebam. » (*Id.*, 4.)

[2] « Proponamus nobis beatum Cyprianum qui, cum prius idolatriæ assertor fuisset in tantam gloriam venit eloquentiæ, ut oratoriam doceret Carthagine, audisse sermonem Jonæ et ad pœnitentiam conversum. » (Saint Jérôme, *In Jon.*, c. III.)

il se consacra tout entier à sa conversion, il en fit sa préoccupation dominante, son œuvre capitale, estimant que toute une vie de prières et de pieux travaux était assez payée par le gain d'une seule âme à Jésus-Christ. Le prosélytisme chrétien ne s'était donc pas ralenti; il était aussi sérieux qu'il était étendu, et s'il réussissait à envelopper de son vaste réseau des populations entières, il savait aussi se concentrer au besoin avec une énergie et une persévérance admirable. Afin de soustraire son ami à toute influence fâcheuse et de l'entourer de soins plus assidus et plus vigilants, Cæcilius le prit dans sa demeure. Marié et père de plusieurs enfants, il pensait avec raison que la pure atmosphère d'une famille chrétienne agirait favorablement sur le cœur de Cyprien, et lui inspirerait plus sûrement que tous les discours le dégoût des mœurs païennes[1]. Il ne s'était pas trompé. Le rhéteur élégant et dissolu, instruit par celui qu'il aimait comme un père, apprit bientôt que le cœur naturel peut être entièrement changé, et il reconnut, par son expérience, que Dieu accomplit l'impossible. Un lien de tendre et sainte affection fut ainsi formé pour toujours entre Cyprien et Cæcilius; le premier joignit le nom de son père en la foi au sien, et le second confia en mourant sa famille à son pieux disciple. Après avoir passé par les épreuves du catéchuménat, Cyprien vit enfin se lever le jour solennel où il fut enrôlé dans l'Eglise. Il en éprouva une joie si vive, qu'il

[1] Pontii *Vita Cypriani.*

n'en sut pas mesurer l'expression, et dans son enthousiasme, il attribua au baptême d'eau une transformation que le sacrement ne faisait que confirmer et couronner. Comment ne pas être touché de la peinture qu'il nous trace du dénoûment de sa grande crise intérieure? « Quand mes souillures, dit-il, eurent été lavées dans l'eau qui rend la vie, une lumière pure et sereine se répandit dans mon cœur apaisé. Dès qu'au souffle de l'esprit j'eus été enfanté une seconde fois, tous mes doutes s'éclaircirent soudain, les portes de la vérité s'ouvrirent, ma nuit s'éclaira [1]. » Placé, selon ses propres paroles, sur une cime élevée, il vit chaque chose à sa place et sous son vrai jour [2], et il méprisa tout ce qui l'avait séduit et enivré. La société païenne, de ces hauteurs lumineuses, lui parut hideuse, et il s'en détourna pour jamais. C'est ainsi que, selon l'expression de saint Augustin, l'ancien Cyprien fut remplacé par un nouveau Cyprien [3]. Il n'était pas homme à prendre un demi-parti. Il avait aussi l'ardeur africaine dans le sang, bien qu'il en contînt mieux la fougue que Tertullien. Il rompit d'un coup toutes les chaînes de sa vie mondaine, et renonça à toutes ses gloires et à tous ses avantages. Il vendit ses biens [4], et embrassa un ascétisme rigoureux; il ne voulait pas

[1] « Patere clausa, lucere tenebrosa. » (*De gratia Dei*, 4.)

[2] « Paulisper te crede subduci in montis ardui verticem celsiorem. » (*Id.*, 6.)

[3] « Evertit veterem Cyprianum et novum Cyprianum ædificavit in se. » (S. Augustin., *Sermon.*, 119, c. III.)

[4] « Christianus factus, omnem substantiam suam pauperibus erogavit. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXVII.)

que rien lui rappelât un passé qu'il détestait. « Il n'eut plus alors, dit saint Grégoire de Nazianze, que du mépris pour le monde; il quitta tout le faste et toutes les vanités du siècle, et assujettit son corps à de rudes mortifications[1]. » Il sut, du reste, garder une juste mesure dans ses mortifications. Il ne tomba pas d'un excès dans l'autre, et en renonçant aux pompes de la mondanité, il ne demanda pas à une austérité affichée une gloire d'un autre genre, mais non moins flatteuse pour le cœur humain. Ses vêtements étaient simples, mais il ne laissait point voir son orgueil, comme Diogène, au travers des trous de son manteau. Son apparence était pleine de gravité et de noblesse; elle inspirait la confiance et le respect[2], et bien qu'il vécût à l'écart, sa haute position sociale dont le reflet le suivait jusque dans la retraite, ses grands talents, sa fervente piété, ses abondantes aumônes, lui assurèrent promptement dans l'Eglise de Carthage une popularité d'estime et d'affection. Plus il se dérobait dans l'ombre, plus les yeux étaient fixés sur lui. A peine converti d'ailleurs, il se met sur la brèche pour défendre ses nouvelles convictions, et il leur consacre son savoir étendu, ses belles facultés et un talent de parole qui va grandir à la hauteur de la cause chrétienne, et auquel une foi ardente communiquera l'étincelle inspiratrice. « A quoi lui avait servi son éloquence, dit Augustin, alors qu'il était païen? C'était dans sa main une coupe précieuse où il buvait et versait le

[1] Grégoire de Nazianze, *Orat.*, 15.
[2] Pontius, *Vita Cypr.*, c. IV.

poison [1]. Quand la bonté de Dieu l'eut éclairé, il devint un vase d'honneur dans la maison de Dieu. Gloire et louange à celui qui, en justifiant par la foi l'âme de son serviteur, l'arracha à l'impiété et fit de sa parole un glaive à deux tranchants. Le noble instrument de son éloquence qui autrefois avait servi à orner les funestes doctrines des démons, fut tourné désormais à l'édification de l'Église. Cette voix, qui avait été la trompette guerrière animant les combats du mensonge, n'a plus retenti que pour enflammer de courage les saints martyrs qui, appuyés sur Jésus Christ, renversent le démon en mourant pour leur maître. La pieuse et sainte parole de Cyprien, dégagée des vapeurs des fables païennes, brillait d'un éclat pur et divin [2]... » Avant de défendre la vérité chrétienne, Cyprien l'étudia sérieusement dans l'Écriture d'abord, puis dans les écrivains religieux, ses devanciers, et tout particulièrement dans Tertullien.

On a quatre écrits de lui avant son élévation à l'épiscopat. Sa *Lettre à Donatus* célèbre la puissance de cette grâce divine qui l'avait retiré d'un profond abîme. On retrouve encore, dans ces pages, l'ancien professeur de rhétorique qui ne pratique pas pour son langage le même ascétisme que pour sa personne; son discours traîne après lui comme une toge les longs plis d'une période redondante. Mais la pen-

[1] « Tanquam poculo pretioso et bibebat mortiferos et proponebat errores. » (Saint Augustin, *Sermon.*, 112, c. II.)

[2] « Cujus pio et sancto, non jam fabulosos fumos emovente sed dominica luce radiante eloquio. » (*Id.*, c. IV.)

sée elle-même est si chrétienne, les sentiments sont empreints d'une sincérité si élevée, que le développement oratoire ne nuit pas à l'édification. Son traité *Contre la Vanité des idoles* est emprunté en grande partie à l'*Octave* de Minutius Félix. Son écrit *Des témoignages* est un simple répertoire de citations bibliques; il est divisé en trois livres : le premier traite des rapports du judaïsme et du christianisme, le second roule sur l'incarnation et le troisième sur la morale de l'Evangile. Ce livre était destiné à fortifier les croyances d'un jeune chrétien nommé Quirinus. Peut-être faut-il rapporter à cette période son traité adressé aux vierges, qui respire le sévère ascétisme de Tertullien. On voit que dans ses premiers ouvrages, Cyprien déploie peu d'originalité; il n'éprouve pas le besoin de rajeunir son sujet par la réflexion individuelle; il accepte volontiers ses pensées toutes formulées. Il les exprime avec clarté et éloquence, mais il ne les enchaîne pas d'un fort lien dialectique. On peut déjà prévoir qu'il ne sera pas un théologien éminent. C'est sur un autre terrain qu'il déploiera ses grandes facultés.

Il fut bientôt élevé à l'épiscopat par un de ces choix impératifs où l'on se plaisait à reconnaître une volonté divine. Il venait à peine d'être consacré à la prêtrise, quand la plus haute charge lui fut imposée par acclamation. Les chrétiens éprouvaient pour lui un enthousiasme d'autant plus vif, qu'il était davantage l'objet de la haine et des railleries des païens. Ceux-ci, furieux de sa conversion et de son incisive polémique, l'acca-

blaient de leurs outrages[1]. En vain il cherche à se dérober aux empressements dont il redoute l'effet; la foule le suit jusque dans sa demeure, et à moins de s'enfuir comme un malfaiteur, il doit se rendre à ce désir impérieux des chrétiens de Carthage, qui pressentaient qu'ils trouveraient en lui le pilote ferme et sage dont ils avaient besoin dans les jours de péril qui s'approchaient. Cette élection fut contestée par quelques anciens membres du clergé de cette grande Eglise, irrités de se voir préférer un homme plus jeune, et qu'ils regardaient comme inexpérimenté, parce qu'ils oubliaient que ce qu'on a si bien appelé la partie divine de l'art de gouverner est un don et un instinct avant d'être une science apprise. De ce côté devait surgir de graves difficultés pour le nouvel évêque. Au reste, s'il était jeune dans la foi, il avait la maturité des années et cette maturité morale qui pour quelques êtres privilégiés devance les temps. « Où est l'homme, lisons-nous dans sa biographie par le diacre Pontius, qui, vieilli dans la foi et entendant depuis de longues années retentir à ses oreilles la parole divine, ait exécuté d'aussi grandes choses que ce néophyte, à peine initié à nos mystères, mais laissant bien loin derrière lui l'âge et l'ancienneté. Il n'est pas ordinaire de moissonner aussitôt que l'on a semé; personne ne cueille le raisin sur un cep nouvellement planté; aucune main ne va chercher des fruits sur un arbuste naissant. Dans Cyprien, tout marchait rapidement à la maturité[2]. »

[1] Ils l'appelaient *Coprien* (de κόπρος, fumier), au lieu de Cyprien.
[2] Pontius, *Vita Cypr.*, c. II.

Il le prouva bien une fois parvenu à ce haut rang; il ne l'avait pas ambitionné, mais il ne voulait, sous aucun prétexte, le rabaisser par des concessions qui, en amoindrissant son autorité, eussent amoindri à ses yeux le dépôt sacré dont il avait la garde. Nous n'entrerons pas maintenant dans le détail de ses luttes avec les nombreux opposants qu'il rencontra, car ce serait anticiper sur l'histoire des crises intérieures de l'Eglise. Nous nous bornerons à caractériser dans Cyprien l'évêque et le chrétien. Les lettres nombreuses qu'il écrivit dans diverses circonstances, et particulièrement dans la retraite d'où il dirigea longtemps son troupeau, nous fournissent le plus précieux document sur lui-même d'abord, puis sur les difficultés innombrables au milieu desquelles il dut tenir le gouvernail.

Cyprien fut essentiellement un homme d'autorité et de gouvernement, mais sans jamais céder à aucune ambition vulgaire. Il représenta le parti hiérarchique de la manière la plus noble et la plus chrétienne et répara ainsi le mal que lui avaient fait les Zéphyrinus et les Calliste. C'est à lui, en définitive, que ce parti dut son triomphe, bien qu'il l'ait combattu au moment où il allait accomplir à Rome sa dernière usurpation. Cyprien, avec la différence des temps, des civilisations et des idées, nous rappelle à plus d'un égard Ignace, le grand évêque du second siècle. Plus prudent, plus patient pour attendre la couronne du martyre, il lui ressemble surtout en ce qu'il n'élève si haut la charge épiscopale que parce qu'il en élève l'idéal. La fonction n'est grande et glorieuse à ses yeux que parce qu'il y voit

de grands devoirs à accomplir. Il n'est guidé que par les plus purs motifs et ne songe qu'au bien de l'Eglise qu'il croit malheureusement solidaire d'une unité tout extérieure.

Déjà, à son apparence, on pouvait reconnaître qu'il avait le don de gouverner les âmes. « Il sortait de son visage, écrit le diacre Pontius, tant de rayons de grâce et de sainteté, qu'il imprimait du respect à tous ceux qui le regardaient. Sa physionomie était à la fois ouverte et grave; il était sévère sans chagrin, doux sans excès, et il réunissait en lui ces différentes qualités, de telle sorte qu'on pouvait douter s'il méritait plus d'être aimé que d'être respecté ; mais on ne doutait pas qu'il ne méritât l'un et l'autre [1]. » Comment eût-on refusé l'amour et le respect à un évêque aussi désintéressé, aussi généreux que Cyprien? Il montrait la sollicitude la plus empressée pour toute la partie souffrante de son troupeau; il n'hésitait devant aucun sacrifice pour soulager les pauvres ou les prisonniers. Il avait vendu tous ses biens dès sa conversion afin de les répandre en aumônes. Une maison de campagne, déjà vendue par lui, étant revenue en sa possession par une circonstance qui nous est inconnue, il ne renonça à la vendre de nouveau que parce qu'il craignait d'attirer l'attention des persécuteurs; mais on sut bientôt où passaient les revenus qu'il en tirait. Il donnait aux membres indigents de l'Eglise la plus grande partie de la somme qu'il en recevait. « Je vous en supplie, écrivait-il à son

[1] Pontius, *Vita Cypr.*, c. VI.

clergé, ayez le soin le plus diligent des veuves, des malades et de tous les pauvres. Si quelques indigents se rencontraient parmi les étrangers, prenez toutes les sommes nécessaires sur l'argent que j'ai laissé à Rogatien, notre compagnon dans la prêtrise[1]. Dans la crainte qu'il ne fût épuisé, j'ai envoyé une nouvelle somme par l'acolyte Naricus, afin que vous puissiez secourir plus généreusement et plus promptement la misère de nos frères[2]. » On retrouve sans cesse dans ses lettres des recommandations semblables. Il écrit à l'occasion des chrétiens captifs : « Qu'il ne manque rien à ceux auxquels aucune gloire ne manque[3]. » Il organise d'abondantes collectes en faveur des condamnés qui sont envoyés aux mines ; et il n'est jamais plus empressé à réclamer sa primauté que lorsqu'il s'agit de donner. Il ne veut pas que le plus léger soupçon d'intérêt personnel plane sur un ministre de l'Eglise ; et il blâme sévèrement un prêtre qui s'est laissé nommer par testament curateur des biens d'un chrétien. « Ceux, dit-il, qui ont été honorés du sacerdoce ne doivent vaquer qu'à l'autel, aux sacrifices et aux prières[4]. Il est écrit que celui qui combat pour Dieu ne doit pas s'embarrasser des affaires de la vie. Si cette parole est adressée à tous les chrétiens, à combien plus forte raison ne s'applique-t-elle pas à ceux qui sont entièrement voués

[1] « Sumptus suggeratis de quantitate mea propria. » (*Epist.*, VII.)
[2] « Quæ quantitas ne forte jam universa erogata sit, misi aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio. » (*Id.*)
[3] « Ne quid ad curam desit iis quibus ad gloriam nihil deest. » (*Ep.*, I.)
[4] « Non nisi altari et sacrificiis deservire. » (*Ep.*, I, 1.)

aux choses divines. » Dans la crainte de voir un sentiment bas et intéressé se mêler aux prières du clergé, il défend que l'on prie pour ceux qui auraient fait quelques legs à un prêtre ou à un diacre.

Sa charité n'est point mêlée de faiblesse. Il a cette science de l'organisation sans laquelle le génie du gouvernement n'existe pas. Tout se passe avec ordre dans son Eglise, et les aumônes, loin d'être jetées au hasard, sont distribuées avec prudence. Un règlement plein de sagesse arrêté par l'évêque établissait que les pauvres seraient visités fréquemment, afin que les secours fussent proportionnés à leurs besoins et ne se prolongeassent pas au delà du temps nécessaire[1]. Nous verrons que ce règlement lui suscita de graves difficultés ; mais il est pour nous une preuve nouvelle de son aptitude à diriger une grande Eglise. S'il veut maintenir strictement la hiérarchie, il ne tend pas outre mesure les ressorts de son autorité. Il cherche à marcher d'accord avec son clergé et à s'appuyer sur l'assentiment du peuple chrétien. « J'ai pris la résolution, écrit-il à ses prêtres, de ne rien faire à part moi sans votre avis et sans l'accord du peuple[2]. » Toutefois, il n'en dirige pas moins son Eglise d'une main ferme. Il entend que l'impulsion parte de lui; il a l'œil à tout, rien ne lui échappe, pas plus un détail minime qu'un désordre patent ou une division menaçante. Son autorité est d'au-

[1] *Epist.*, XLI.

[2] « Quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. » (*Epist.*, XIV, 4.)

tant mieux assise qu'elle est tout imprégnée d'amour. Cyprien n'est pas tant un évêque jaloux de ses droits qu'un pasteur qui porte le fardeau sacré des âmes. Il ne veut pas qu'une seule s'égare ou se perde. Il souhaiterait d'être présent dans chaque demeure et de gouverner sa grande famille comme un père gouverne sa maison. C'est surtout dans la sombre demeure où sont enchaînés les confesseurs, ou bien dans les réduits de la pauvreté et de la maladie qu'il voudrait se transporter pour consoler, encourager, fortifier ses frères. « Plût à Dieu, écrit-il de la retraite où il s'est dérobé à une mort certaine afin de veiller sur son troupeau, plût à Dieu que je ne fusse pas empêché par mon éloignement et par ma charge d'être présent au milieu de vous[1]. Avec quelle promptitude et quel bonheur je m'acquitterais de mon solennel ministère envers nos frères héroïques, et je leur montrerais toute ma tendre affection! » Il recommande les malades à son clergé avec une instance particulière; car, eux aussi, sont des confesseurs. Celui qui, sous le regard de Dieu, a accepté la souffrance et la mort, a souffert ce que Dieu a voulu qu'il souffrît. Il n'a pas manqué au martyre; c'est le martyre qui lui a manqué[2]... » « Quelle douleur pour moi, dit-il ailleurs à l'occasion du schisme qui venait d'éclater, d'être loin de vous et de ne pouvoir vous exhorter un à un conformément à l'Evangile! Ce n'était donc pas assez d'être exilé deux ans, de ne plus voir,

[1] « Utinam loci et gradus mei conditio permitteret, ut ipse nunc præsens esse possem! » (*Epist.*, XII, 1.)

[2] « Non enim ipse tormentis, sed tormenta ipsi defuerunt. » (*Id.*)

hélas! vos visages, de ne plus rencontrer vos regards, de pleurer sans cesse cette séparation, de verser jour et nuit des torrents de larmes, parce qu'un évêque élevé à ce haut rang par tant d'amour ne peut ni vous revoir, ni recevoir vos embrassements; à cela vient s'ajouter pour mon âme flétrie la douleur de ne pouvoir dans une telle inquiétude courir à vous[1]. » Cyprien peut dire avec saint Paul : « Quelqu'un d'entre vous est-il scandalisé que je n'en sois comme brûlé? » Nous avons déjà cité les paroles émues par lesquelles il exprime la profonde douleur que lui causent les nombreuses apostasies qui désolèrent l'Eglise de Carthage. Son cœur en saigne, et, à l'accent déchirant de sa plainte, on peut mesurer l'intensité de son amour des âmes.

Cyprien unit à cet amour dévoué une prudence, une sagesse pratique qui lui fait discerner immédiatement le meilleur parti à prendre. Il en donna la preuve la plus éclatante et la plus décisive quand il eut le courage de s'éloigner de Carthage au moment où éclata la persécution de Dèce. Ce fut pour lui le plus pénible des sacrifices. Il avait lu avec admiration les pages véhémentes dans lesquelles celui qu'il appelait son maître avait flétri la fuite devant le péril. Il savait qu'un parti nombreux dans son Eglise même partageait cette opinion absolue qui avait pour elle le prestige de l'héroïsme. Cyprien avait des ennemis empressés à le décrier. Evidemment le parti le plus glo-

[1] « Ipse singulos aggredi. » (*Epist.*, XLIII, 4.)

rieux et aussi le plus facile eût été de rester à Carthage. Déjà le peuple avait fait entendre plus d'une fois ce cri : « *Cyprien aux lions!* » La couronne, le repos, la gloire dans le ciel et l'admiration sur la terre, tous ces biens eussent été obtenus à la fois par l'évêque, s'il eût simplement prolongé son séjour dans sa ville natale. Mais il était guidé par des considérations plus hautes; il savait que le devoir passe avant la gloire, même avant la gloire chrétienne, et que ce qui importe surtout, c'est de garder le poste qui nous est confié sans chercher à l'échanger prématurément contre un poste plus brillant, fùt-il plus périlleux. Cyprien se rappelait le commandement de son maître qui avait ordonné la fuite dans la persécution, dès qu'elle était possible sans lâche désaveu. Il savait combien l'Eglise de Carthage avait besoin de sa direction; le devoir lui parut clairement tracé. Pour lui, rester dans une ville où il était à la fois si connu et si détesté, c'était se vouer à une mort certaine. Il prit donc le parti qui lui coûtait le plus. « Il nous faut, disait-il, considérer le bien général, et, quelque douleur que cela nous cause, nous éloigner pour que notre présence n'exaspère pas la haine et la fureur des païens[1]. » De la retraite où il s'était caché, il continua à gouverner son Eglise par des lettres fréquentes qui lui permettaient de continuer en quelque mesure ses visites pastorales[2]. C'est dans cette correspondance qu'il déploie surtout l'art si délicat du

[1] « Oportet nos tamen paci communi consulere, et interdum, quamvis cum tædio animi nostri, deesse vobis. » (*Epist.*, VII.)

[2] « Quomodo possum visito vos litteris meis. » (*Epist.*, XLIII, 1.)

maniement des esprits. Il dirige les hommes avec une fermeté douce qui est d'autant plus irrésistible qu'elle ne met personne sur la défensive par un ton arrogant. Son langage se proportionne avec une souplesse admirable aux dispositions et à la situation de ceux auxquels il s'adresse. A-t-il quelque direction à donner à son clergé, son style est net, précis, bref comme un commandement, mais un commandement sans roideur et sans orgueil. Cyprien est plein d'amour, d'enthousiasme et même de respect quand il veut encourager les confesseurs; il sait conserver à leur égard les ménagements respectueux qui leur sont dus, alors qu'il doit leur résister, et sa sévérité est tempérée par le souvenir de leurs souffrances. Dans sa correspondance avec les chefs d'autres Églises, il expose avec une clarté et une autorité magistrale les questions les plus ardues soulevées par les luttes ecclésiastiques. Il dissipe tous les malentendus et ramène à lui les plus prévenus. Il sait aussi, quand il le faut, déployer de la vigueur, et il ne s'arrête pas plus devant l'évêque de Rome que devant les martyrs, dès qu'il s'agit de maintenir l'autorité et l'indépendance de la charge épiscopale. Mais il n'est jamais plus éloquent que lorsqu'il s'adresse au peuple chrétien dans les circonstances graves. Il est comme ces grands généraux qu'inspire l'heure du danger; il trouve les paroles décisives qui allument des milliers d'âmes à une seule étincelle jaillissant d'un cœur héroïque, et qui inclinent sous leur souffle brûlant une multitude frémissante comme le vent puissant qui courbe tout un champ d'épis. « Vous

devez savoir, écrit-il aux chrétiens de la petite ville de Thibar qu'il ne pouvait visiter selon sa promesse, par suite de la recrudescence de la persécution, vous devez savoir que le jour de l'angoisse s'est levé pour nous, et que la fin du siècle présent et la venue de l'Antechrist s'approchent. Soyons prêts pour le combat, ne songeons plus qu'à la gloire de la vie éternelle et à la couronne de la confession. Nous sommes à la veille d'un combat plus redoutable et plus cruel. Les soldats du Christ doivent s'y préparer par une foi incorruptible et un invincible courage, afin de boire tous les jours le calice du sang du Christ et de répandre pour lui leur propre sang[1]. Que personne donc ne demande rien à ce siècle qui va mourir[2]; que chacun de nous suive le Christ éternel..... Ce n'est pas d'un soldat de ne parler que de paix et de maudire la guerre. Le Seigneur ne marche-t-il pas devant nous dans cette guerre sainte, comme le modèle de l'humilité, de la souffrance et de la douceur? Il a accompli le premier ce qu'il veut que nous accomplissions, et il a souffert pour nous ce qu'il nous exhorte à souffrir. N'ayez pas horreur de la fuite. Que la solitude des déserts où vous vous retirerez ne vous épouvante pas. Celui-là n'est pas seul qui dans sa fuite est accompagné par Jésus-Christ. Si un brigand a tué dans la solitude le chrétien fugitif, si celui-ci a succombé à la dent des bêtes fauves, à la faim, à la soif et au froid, ou si la tempête l'a submergé, Jésus-

[1] « Ideirco se quotidie calicem sanguinis Christi bibere. » (*Epist.*, LVIII, 1.)

[2] « Ut nemo quidquam de sæculo jam moriente desideret. » (*Id.*, 2.)

Christ a suivi du regard son soldat combattant pour lui. Son martyre est suffisamment certifié; car il a eu pour témoin celui qui éprouve et couronne les confesseurs[1]. » Dans une autre circonstance, Cyprien adressait ces paroles émues à sa propre Église, afin de la prémunir contre le schisme. « Mes frères bien-aimés, je vous supplie de ne pas croire témérairement aux paroles pernicieuses, au langage fallacieux; ne prenez pas les ténèbres pour la lumière, la nuit pour le jour, la faim pour le pain qui nourrit, la soif pour l'eau qui désaltère, le poison pour le remède, la mort pour la vie[2]. »

Nous nous bornerons, pour le moment, à rappeler les luttes qu'il eut à soutenir dans sa propre Église. Nous avons vu que dès son entrée en charge un parti hostile s'était formé contre lui parmi les membres du clergé de Carthage. Il faudra chercher plus tard si ce parti était uniquement guidé par des motifs d'ambition, et s'il ne représentait pas dans la capitale de l'Afrique proconsulaire ce parti de la résistance qui s'opposait partout aux envahissements de la hiérarchie, et que nous avons rencontré dans tous les grands centres ecclésiastiques du temps. Malheureusement il n'en était pas à Carthage comme à Rome; la hiérarchie y était bien mieux représentée que la liberté, et entre Cyprien et ses adversaires la distance était grande pour la piété et le désintéressement. Les plus graves difficultés inté-

[1] « Sufficit ad testimonium martyrii sui testis ille, qui probat martyres et coronat. » (*Epist.*, LVIII, 4.)

[2] « Ne pro luce tenebras, pro die noctem, pro cibo famem, pro potu sitim, venenum pro remedio, mortem pro salute sumatis. » (*Epist.*, XVIII, 4.)

rieures survinrent pendant l'absence de l'évêque. Les confesseurs qui avaient courageusement supporté pour Jésus-Christ une dure captivité, profitant de l'affection enthousiaste dont ils étaient les objets, se mirent au-dessus des règles disciplinaires de l'Eglise et accordèrent aux chrétiens tombés, non plus simplement une recommandation officieuse, mais bien la réintégration complète et immédiate. Ils soulevaient ainsi une grave question de discipline, et provoquaient à Carthage un conflit de pouvoir. Cyprien crut de son devoir de défendre en même temps l'autorité épiscopale et les règles disciplinaires. Il obtint l'assentiment des principales Eglises d'Occident; ses adversaires se soumettaient l'un après l'autre; tout semblait promettre une paix définitive quand, à l'occasion du règlement pour la distribution des aumônes auquel nous avons fait allusion, la division éclata de nouveau. Elle eut pour instigateur le diacre Félicissimus qui, bientôt après, fut élevé irrégulièrement à la prêtrise par Novatus, l'un des prêtres opposants. Les adversaires de Cyprien incriminèrent violemment les vues plus larges qu'il avait adoptées en matière de discipline et qui étaient à une égale distance d'une tolérance outrée et d'une sévérité implacable; ils l'accusèrent de favoriser le relâchement moral, et se firent les champions du rigorisme. Revenu à Carthage, il leur opposa son éloquent traité *Sur les chrétiens tombés*, et convoqua en synode les évêques de la province (251). Ses adversaires se scindèrent en deux partis, dont chacun nomma son évêque. Fortunatus fut choisi par la fraction

la moins intolérante, et Maxime par les schismatiques les plus stricts. L'un et l'autre furent condamnés par le premier synode de Carthage, à la suite duquel Novatus alla à Rome chercher un plus grand théâtre et réussit, en s'associant à Novatien, à diviser un moment l'Eglise entière. Toute cette polémique fut résumée par Cyprien dans son traité *Contre les novatiens*; et les conclusions qu'il en tira en faveur de la hiérarchie furent présentées par lui avec autant de clarté que de vigueur dans son célèbre traité *Sur l'unité de l'Eglise*. C'est aussi à cette époque qu'il écrivit son traité apologétique adressé à Démétrianus, dans lequel il justifiait la religion nouvelle du reproche d'avoir attiré sur le monde les fléaux qui le désolaient. Son traité *Sur la mortalité*, qui est un résumé du discours qu'il adressait à son Eglise au milieu de l'affreuse épidémie qui désolait la ville, est de la même date, comme ses écrits *Sur l'aumône* et *Sur l'oraison dominicale*.

Une dernière lutte l'attendait, et celui qui avait représenté avec tant d'éclat le parti hiérarchique, était transformé par les circonstances en champion de la liberté. Cyprien voulait conserver intégralement l'autorité épiscopale aussi bien contre les envahissements d'en haut que contre ceux d'en bas, aussi bien contre l'évêque de Rome que contre le parti presbytérien. Aussi, quand un conflit éclata entre lui et Etienne sur la question du baptême des hérétiques qu'il déclarait insuffisant, il défendit son droit avec autant de vigueur qu'il l'avait fait dans sa discussion contre Félicissimus et Novatus. Aucune considération ne le fit plier. Pour

ceux qui considèrent les décisions de l'évêque de Rome comme sans appel, le grand évêque de Carthage est mort schismatique, et toute l'Eglise d'Afrique au troisième siècle mérite cette appellation, car au second synode de Carthage, Cyprien, appuyé de l'assentiment d'un synode des évêques d'Asie Mineure, fit adopter ses opinions par tous ses collègues. Il écrivit aussitôt après sa lettre à Fidus *Sur le Baptême des enfants*, et ses traités *Sur la Patience* et *l'Envie*.

L'heure du dernier combat approchait pour Cyprien. Valérien venait de promulguer l'édit de persécution. L'évêque de Carthage avait un secret pressentiment de sa fin prochaine, et il en éprouvait une joie sans mélange, car il savait qu'il laisserait après lui une Eglise bien organisée et victorieuse du schisme. Xistus, évêque de Rome, avait été immolé dans les catacombes, et Cyprien avait vu dans cette mort une prophétie de la sienne. Il avait du reste préparé son Eglise à la persécution par son *Exhortation au martyre*. On commença par l'exiler à Curube, bourgade obscure des environs de Carthage. Il fut averti en rêve de sa fin prochaine. Ramené à la ville, il fut confiné dans les jardins qu'il possédait, pour être mis à la disposition du nouveau proconsul. Mais ayant appris que des licteurs allaient s'emparer de lui pour le conduire à Utique où ce gouverneur s'était rendu, il se cacha dans la ville, bien décidé à mourir dans les lieux mêmes où il avait exercé l'épiscopat. Il exprime ce désir avec une simplicité sublime dans la dernière lettre écrite par lui à son Eglise. « On m'avait averti, dit-il, frères

bien-aimés, que des licteurs me seraient envoyés pour me conduire à Utique, et des amis bien chers m'avaient persuadé de quitter mes jardins pour me cacher dans la ville. J'ai trouvé juste d'accéder à leur conseil, car il convient qu'un évêque confesse son Sauveur dans la cité où il a exercé sa charge et qu'il fasse rejaillir sur tout son peuple la gloire de sa confession [1]. En effet, ce que dit dans un tel moment un évêque martyr, il le dit au nom de tous sous l'inspiration de Dieu [2]. L'honneur de notre illustre Eglise serait compromis si moi, son évêque, j'étais mis en quelque sorte à la tête d'une autre Eglise en étant condamné à Utique, et en subissant dans cette ville le martyre qui m'élèvera vers Dieu. Non, pour moi comme pour vous, je veux confesser Jésus-Christ et souffrir auprès de vous [3]; je veux rejoindre mon Dieu tout couvert de vos prières, qui doivent monter continuellement vers lui pour moi. Nous attendrons ici dans la retraite que le proconsul revienne à Carthage, pour apprendre de lui la décision de l'empereur à l'égard des chrétiens évêques ou laïques, et pour lui dire ce que Dieu nous mettra dans la bouche au moment convenable. Pour vous, frères bien-aimés, conservez dans la paix la discipline fondée sur les commandements du Seigneur, discipline que je vous

[1] « Quod congruat episcopum in ea civitate, in qua ecclesiæ dominicæ præest, illic dominum confiteri. » (*Epist.*, LXXXI, 1.)

[2] « Quodcunque enim sub illo confessionis momento confessor episcopus loquitur, adspirante Deo ore omnium loquitur. » (*Id.*)

[3] « Quandoquidem ego et pro me et pro vobis apud vos confiteri et ibi pati et exinde ad Dominum proficisci orationibus continuis deprecer. » (*Idem.*)

ai apprise par mon enseignement et ma conduite. Que personne de vous ne soulève aucun trouble parmi ses frères, ni ne s'offre volontairement à la persécution. Il sera temps de parler quand vous serez saisis et traînés devant les tribunaux; Jésus-Christ, qui est en nous, parlera pour nous à cette heure; il préfère un témoignage fidèle à une imprudente précipitation. S'il reste quelque mesure à prendre, nous l'arrêterons en commun sous le regard de Dieu, avant que le proconsul ait prononcé ma condamnation. Que notre Seigneur, frères bien-aimés, vous préserve de tout mal dans son Eglise! »

Cette lettre est le testament de Cyprien; nous l'y retrouvons tout entier avec sa prudence, qui ne veut pas que l'on brave inutilement la persécution; avec son calme courage, son dévouement absolu à l'Eglise pour laquelle il a vécu et sur laquelle il veut encore faire rejaillir la gloire de son martyre, et enfin avec cette préoccupation de la règle et de l'unité qui a inspiré tout son épiscopat. Ces mots suprêmes nous font également pénétrer dans le cœur du chrétien; ils dénotent sa foi dans la permanence de l'inspiration et sa prédilection pour les visions prophétiques. Il en monte comme un parfum de fervente mysticité.

Dès le retour du proconsul, Cyprien est traîné devant son tribunal. Une foule immense remplit le prétoire; elle est conduite par la soif de la vengeance et aussi par le désir d'assister à un grand spectacle. La gloire de l'accusé, son autorité reconnue et éprouvée dans tant de luttes, le renom même de son éloquence

tout contribue à exciter vivement la curiosité. Tandis que la vague de la colère publique gronde contre lui, selon l'expression énergique de Pontius, et que des flots soulevés de la multitude s'élèvent des clameurs meurtrières, il a la consolation de voir se presser autour de lui tous les chrétiens de la ville qui sont accourus pour le soutenir de leur sympathie et de leurs prières[1].

Après une première comparution, il fut ramené en prison. Il put encore passer cette dernière nuit avec ses frères. Le lendemain matin, il trouva le peuple entier rassemblé pour ne pas perdre un incident de sa condamnation. Comme il arrivait trempé de sueur devant le proconsul, un soldat lui offrit de changer de vêtements avec lui. « Remède inutile, s'écrie-t-il, pour des maux qui finiront aujourd'hui. » L'interrogatoire fut court. Le crime, en effet, était patent. « Es-tu Thascius Cécilius Cyprien? lui demande le juge. — Je le suis. — Les très saints empereurs t'enjoignent de sacrifier aux dieux. — Je n'obéirai pas. — Prends soin de ta vie. — Exécutez vos ordres. Dans une cause si juste, il n'y a pas à délibérer. » Ce court dialogue mettait aux prises le droit ancien et le droit nouveau, l'antique et servile soumission au despotisme de l'Etat et le droit de la conscience, le droit de l'individu qui est citoyen d'une cité plus haute. La sentence fut immédiatement rendue. Elle désignait Cyprien comme le porte-étendard du christianisme à Carthage, et lui ren-

[1] Pontius, 14, 15.

dait ainsi l'hommage le plus vrai ; car aucune influence ne pouvait égaler la sienne, et il avait entraîné l'Eglise à sa suite, aussi bien sur le chemin de la fausse autorité que sur celui de la croix et du dévouement. Il fut décapité le même jour devant tout Carthage. Ses ennemis avaient trouvé le meilleur moyen d'assurer et d'étendre son autorité morale, et jamais il ne fut davantage le chef de l'Eglise d'Afrique que quand l'étendard qu'on l'avait accusé de porter eut été rougi dans son propre sang.

L'Afrique proconsulaire a encore donné un apologiste à l'Eglise : c'est Arnobe, de Sicca, qui vivait au commencement du quatrième siècle. Rhéteur applaudi d'une petite ville d'Afrique, à une époque de profonde décadence littéraire, on peut facilement se représenter quelles habitudes de pensée et de style il contracta à une telle école[1]. Le christianisme ne les lui fit pas perdre, et, quand, après l'avoir combattu par plusieurs écrits, il adopta ses croyances, il les défendit comme il les avait attaquées, sans élévation et sans véritable éloquence. Les sept livres de son *Apologie*, écrits au commencement de la persécution de Dioclétien[2], méritent le jugement sévère qu'en portait saint Jérôme quand il accusait Arnobe d'être inégal et confus[3]. L'auteur

[1] « Arnobius sub Diocletiano principe Siccæ apud Africam florentissime rhetoricam docuit. » (Saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXXIX.)

[2] Nous voyons dans son livre *Disput. adv. gentes*, IV, 36, que de son temps les temples chrétiens et les exemplaires des saintes Ecritures sont brûlés, ce qui nous reporte bien à la date indiquée.

[3] Saint Jérôme, *Epist.*, XLVI.

commence par défendre l'Eglise contre les accusations ordinaires des païens; puis il s'efforce d'établir la légitimité de la foi chrétienne, et il termine par une attaque véhémente contre le paganisme. Cette dernière partie a seule quelque valeur; elle renferme de précieux renseignements sur les hontes de la décadence romaine; mais Arnobe, oubliant qu'il est d'après saint Paul des choses qu'il ne faut pas même dire, étale sans pudeur, dans un langage souvent impur, les infamies du paganisme. Nous verrons que son *Apologie* forme un contraste complet avec la grande apologie d'Alexandrie. Arnobe se plaît à avilir et à fouler aux pieds la nature humaine. Il n'était pas de plus sûr moyen de préparer le triomphe du despotisme religieux, qui grandit de tous les abaissements de l'âme et de la conscience. Un livre, comme celui d'Arnobe, annonce des temps nouveaux. L'Eglise qui va vaincre dans le domaine extérieur, rive déjà de ses propres mains les chaînes qui l'asserviront au dedans.



NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

Note A. — *Des récents travaux sur les catacombes de Rome.*

L'étude de toutes les questions qui se rattachent aux catacombes a pris un très grand développement ces dernières années. On sait qu'après avoir été assidûment visitées pendant les premiers siècles qui suivirent le triomphe de l'Eglise, sous Constantin, elles furent fermées à partir du neuvième siècle. Pendant tout le moyen âge elles demeurèrent inabordables. Bosio, qui vivait au seizième siècle, fut le premier qui, par des fouilles intelligentes, en fit entrevoir les trésors archéologiques. Son livre sur la *Roma sottarenea* et la traduction latine qu'en fit d'Arringhi en l'enrichissant de nouvelles découvertes, peuvent être encore consultés avec fruit. Pendant longtemps on en resta à ces premiers résultats. Une crainte superstitieuse de profaner l'asile des martyrs, jointe à la peur de la *malaria*, empêchait de nouvelles fouilles. Et cependant l'œuvre de Bosio, illustrée de planches nombreuses, suffisait pour révéler une mine des plus riches. L'hymne XI de Prudence, qui rappelait les antiques pèlerinages faits aux catacombes dans l'âge qui suivit les persécutions, confirmait d'avance les résultats obtenus. Toutefois, les matériaux manquaient pour des conclusions vraiment scientifiques, et les catacombes pendant longtemps ne furent qu'un réceptacle de reliques suspectes. La fameuse lettre de Mabillon sur les *saints inconnus* introduisit la critique, et une critique pleine de science et de sagacité dans l'étude des monuments de l'antiquité chrétienne [1]. Pendant longtemps l'importance des catacombes fut méconnue. Nous voyons bien Séry d'Agincourt leur accorder quelque attention dans son *Histoire de l'art depuis la décadence*, et y chercher les origines de la chapelle des basi-

[1] Voir l'analyse si piquante qu'en a donnée M. Lutteroth, dans un écrit du même titre.

liques primitives, mais il n'était pas amené par son sujet à en faire ressortir la valeur archéologique. Durant toute cette période on assimilait les catacombes aux *arenariæ* ou carrières qui servirent à la construction des édifices de Rome. S'appuyant sur des faits mal étudiés, quelques archéologues prétendirent que les monuments païens et les monuments chrétiens se retrouvaient pêle-mêle dans ces vastes arènes souterraines. Il y a trace de cette erreur dans l'ouvrage de Raoul-Rochette sur ce sujet. Tombant dans un extrême opposé, l'abbé Gerbet, dans sa *Rome chrétienne*, retrouvait le catholicisme moderne tout entier dans les premières sépultures chrétiennes. Ce n'est que depuis quelques années que l'étude des catacombes a pris un essor tout nouveau. Nous citerons d'abord deux dissertations d'une haute valeur, l'une due à la plume de M. de Bunsen, dans son grand ouvrage d'archéologie sur Rome, rédigé de concert avec M. Platner [1], et l'autre à M. Bellerman [2]. Deux hommes ont surtout rendu d'éminents services à l'archéologie chrétienne à Rome : tout le monde a nommé le père Marchi, l'infatigable explorateur de la catacombe de Sainte-Agnès et M. le chevalier de Rossi. Le premier a consigné ses découvertes dans son grand ouvrage intitulé : *Architettura della Roma sotteranea christiana*. On y trouve un singulier mélange de science rigoureuse et de parti pris théologique; mais la lecture en est indispensable à quiconque veut étudier avec soin les catacombes [3]. Le chevalier de Rossi, favorisé par le pape actuel, a rendu à l'archéologie chrétienne des services plus grands encore que ceux du père Marchi. Sa belle découverte de la catacombe de Saint-Calliste n'a pas été un effet heureux du hasard. Il a pris pour guide de ses investigations l'itinéraire de deux pèlerins du septième siècle, qui avaient raconté avec une étonnante précision leur visite aux catacombes. Cet itinéraire, retrouvé à Salzbourg à la suite d'un manuscrit d'Alcuin, a été le point de départ de découvertes admirables. Le chevalier de Rossi a fait poursuivre des fouilles à l'endroit indiqué par les pèlerins, comme l'emplacement du *cæmeterium* ou de la catacombe de Calliste. Il y a trouvé la sépulture de plusieurs évêques martyrs, le tombeau présumé de sainte Cécile et des fresques d'une admirable beauté.

Parmi ces peintures, on remarque d'abord un homme revêtu d'un

[1] Il est intitulé : *Beschreibung der Stadt Rom*, von L. Platner und Carl Bunsen. (Voir t. Ier, IIIe liv., 3e partie.)

[2] *Ueber die ætlesten christlichen Begræbnistatten*. Hamburg, 1839.

[3] On sait que le père Marchi est mort en 1860.

pallium, qui impose les mains à un enfant au moment où celui-ci sort d'un fleuve, tandis qu'en face de lui un autre homme est dans l'attitude d'un orateur qui tient un discours. Cette fresque est une allusion évidente au baptême. Le même sacrement est symbolisé encore par un pêcheur qui tire un poisson hors de la mer. Ailleurs, on voit des poissons déposés sur le rivage, tout près d'un panier de couleur rougeâtre contenant des pains. Plus loin, une table est chargée de trois poissons et d'un pain; sept paniers de pains y sont aussi déposés. Le même sujet est reproduit sur une autre paroi avec quelques variantes. La table est bénie par un homme vêtu du pallium, à côté duquel est un chrétien en prière. Ailleurs, nous avons deux tables sur lesquelles sont déposées sept corbeilles de pains et des poissons. Sept hommes l'entourent et prennent leur repas. Le chevalier de Rossi n'hésite pas à voir dans ces diverses peintures symboliques une preuve éclatante du dogme de la présence réelle; il se fonde sur ce que le poisson symbolise toujours la présence corporelle de Jésus-Christ.

Pour nous, nous ne pouvons voir dans ces peintures qu'une allusion constante au miracle de la multiplication des pains, combiné avec le dernier repas pris par Jésus-Christ au bord du lac de Tibériade, tel qu'il nous est raconté dans le dernier chapitre de l'évangile selon saint Jean. Il était tout naturel que l'Eglise vît dans ce miracle comme un type du repas eucharistique; mais une indication aussi générale ne tranche en rien le dogme de la présence réelle. Ces symboles n'ont rien de plus précis que les paroles par lesquelles la cène a été instituée, et laissent le débat dogmatique ouvert. Nous y reviendrons dans la partie de cet ouvrage destinée à l'histoire du sacrement dans l'Eglise des trois premiers siècles. Espérons que M. de Rossi publiera bientôt le résultat de ses découvertes et les innombrables inscriptions qu'il a recueillies. On peut lire, dans le troisième volume du *Spicilegium solemnense*, l'exposé lucide fait par lui-même de ses fouilles dans le *Coœmétère* de Calliste.

Nous ne citons que pour mémoire le roman de *Fabiola*, dans lequel le cardinal Wiesemann a exploité les découvertes de M. de Rossi, mais de manière à les compromettre le plus possible. Le magnifique ouvrage de M. Perret, intitulé : *les Catacombes*, qui reproduit les dessins de M. Savinien Petit, mais en les embellissant trop, donne une idée générale des *Catacombes* pleine de grandeur et de poésie. Le texte explicatif a très peu de valeur scientifique. L'ouvrage de M. Edmond Blanc, sur les *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, est très digne d'être consulté. Citons

enfin un très bel article de la *Revue d'Edimbourg* (janvier 1857), et un article du regretté M. Lenormand (*Correspondant*, novembre 1858).

Au reste, aucun document ne vaut une visite dans les catacombes, dans celles du moins qui n'ont pas été dépouillées de leurs trésors.

NOTE B. — *De l'authenticité des Philosophoumena* [1].

Quelque divers que soient les résultats de la critique sur les *Philosophoumena*, il en est un qui est définitivement acquis : c'est la haute antiquité du document. Tous les écrivains qui se sont occupés de la question sont unanimes pour reconnaître que l'auteur a vécu dans le troisième siècle, et qu'en conséquence ce n'est pas de seconde main qu'il a eu connaissance des faits rapportés par lui. Il est positif que Théodoret a eu sous les yeux au moins les deux derniers livres des *Philosophoumena*. Il leur a fait des emprunts nombreux pour son *Histoire des Hérésies* (Théodoret, I, 14-19, II, 7), en particulier ce qui concerne l'hérésie de Calliste, III, 3.

Mais nous ne nous contentons pas d'affirmer l'antiquité du document. Nous prétendons établir qu'il est bien de saint Hippolyte. Rappelons d'abord les sujets traités par les *Philosophoumena*. Le premier livre, que nous possédions déjà dans l'édition d'Origène du père de La Rue, est une exposition calme et méthodique de la doctrine des principaux philosophes de la Grèce. L'auteur veut établir que c'est à cette source qu'ont puisé tous les hérétiques. Le livre suivant, qui était le livre IV de l'ouvrage complet, est con-

[1] Nous possédons déjà toute une littérature sur ce sujet important. Nous citerons les principaux ouvrages ou articles :

Hippolytus und seine Zeit, von Christian Carl Josias Bunsen. Leipsick, Brockhaus. 1852. — Le même livre en anglais, 2e édition, 1854.

Hippolytus und Callistus, von Dœlinger Regensburg, 1853.

Hippolytus und die Rœmischen Zeitgenossen, von Volkmar. Zurich. 1855.

St Hippolytus and the Church of Rom. Vordsworth. 1852.

Etude sur les nouveaux documents historiques empruntés a l'ouvrage recemment découvert des Philosophoumena, par M. l'abbe Cruice. Chez Perisse frères. Paris, 1853.

Le texte a été d'abord publie à Oxford en 1851, par M. Milner. M. l'abbe Cruice vient de le publier à Paris (1859) avec traduction et commentaires.

Citons enfin :

Articles dans le *Correspondant*, de M. l'abbe Freppel et de M. Ch. Lenormant. Paris, 1853. P. 509 et 553.

Articles de Baur. — *Jahrbücher*, 1853. Heft. 1 et 2. Article de Gieseler. — *Studien und Critiken*, 1853. 4e heft. Article de Jacobi. — *Deutsche Zeitschrift* (21 juin 1851).

sacré aux erreurs si répandues de l'astrologie. Le livre V nous fait connaître les plus anciennes hérésies, qui sont comme l'ébauche informe du gnosticisme. Le VI[e] livre continue le même sujet, et nous conserve un précieux fragment de Valentin. La doctrine de Basilide, de Marcion, de Cérinthe, de Tatien, de Montan et d'autres hérétiques, est exposée dans le VII[e] et le VIII[e] livre. Le IX[e] nous transporte au milieu de l'Eglise de Rome. C'est là que la lutte de l'auteur avec les deux évêques Zéphyrinus et Calliste est vivement dépeinte. Enfin, le X[e] livre nous présente un résumé de tout l'ouvrage, et se termine par une très belle confession de foi. Evidemment, l'auteur des *Philosophoumena* est un homme profondément versé dans la philosophie antique, jugeant avec une pleine connaissance de cause et de haut les différences dogmatiques de son temps. De plus, c'est un esprit assez indépendant pour entrer en lutte avec l'évêque de Rome, et sa confession de foi nous le fait connaître comme un homme d'une belle et vaste intelligence. Ajoutons que l'on reconnaît sans cesse dans son livre la trace de l'influence d'Irénée. On voit qu'il a son ouvrage devant les yeux. Rapprochons ces indices de ce que l'histoire nous a appris sur Hippolyte, et nous aurons fait faire un grand pas à la question débattue. Tous les écrivains ecclésiastiques qui ont parlé de lui ont loué sa compétence en matière philosophique. Nous savons qu'il a écrit un livre sur Platon. Nous savons en outre qu'il a été tout particulièrement préoccupé des hérésies de son temps, et qu'il était considéré comme un disciple d'Irénée. Le cycle pascal gravé sur son siége épiscopal prouve son aptitude à traiter le sujet renfermé dans le IV[e] livre; car il fallait de vastes connaissances astronomiques pour engager une si vigoureuse polémique avec l'astrologie païenne. Enfin, deux vers de Prudence nous ont appris que l'on se souvenait dans l'antiquité chrétienne qu'Hippolyte avait eu à lutter contre les évêques de Rome. Tous les traits recueillis sur l'auteur des *Philosophoumena* dans l'ouvrage même s'appliquent parfaitement à saint Hippolyte tel qu'il nous était connu avant cette précieuse découverte. Evidemment il y a là une preuve très solide, ou du moins une très forte présomption à l'appui de notre opinion.

On pourrait se demander cependant s'il n'y aurait pas un autre docteur chrétien dans le troisième siècle auquel ces traits se rapportassent. Nos adversaires l'ont prétendu, et avant d'aller plus loin nous devons écarter leurs suppositions. Trois noms ont été mis en avant : Origène, Caïus et Tertullien. M. Miller, le savant éditeur des *Philosophoumena*, et M. Charles Lenormant soutiennent la première hypothèse. Ils se fondent d'abord sur ce que

le manuscrit portait le nom d'Origène, sur ce que le Ier livre avait été inséré par les bénédictins dans ses œuvres, et enfin sur l'immense culture philosophique et théologique de l'illustre docteur d'Alexandrie. On conçoit que s'il était prouvé qu'Origène est l'auteur des *Philosophoumena*, ce serait un grand repos d'esprit pour l'Eglise catholique, aux yeux de laquelle Origène ne fait pas autorité, comme étant entaché d'hérésie. Mais cette opinion est si peu soutenable, que des écrivains catholiques, comme Dœllinger et l'abbé Cruice, l'ont combattue par des arguments invincibles. Le nom d'Origène apposé à la marge des manuscrits ne prouve absolument rien. On connaît l'ignorance de ces scribes de couvent. Puis rien ne démontre que le copiste n'ait pas voulu tout simplement rapporter à Origène l'une des opinions spéciales du livre. Mais voici qui est plus grave : l'auteur des *Philosophoumena* déclare de la manière la plus positive qu'il a été évêque[1]. Origène ne l'a jamais été. L'auteur séjourne à Rome; il a une charge dans l'Eglise de cette ville. Origène n'a fait que la traverser, d'après le témoignage d'Eusèbe[2]. Enfin, la doctrine de l'auteur diffère complétement de celle d'Origène sur un point capital. On sait quelle importance celui-ci donnait à l'idée du rétablissement final, et avec quelle netteté il niait les peines éternelles. L'auteur des *Philosophoumena*, au contraire, les affirme catégoriquement[3].

Les défenseurs de la seconde hypothèse seront-ils plus heureux? Est-ce Caïus qui a écrit les *Philosophoumena?* C'est l'opinion de Baur. Il s'appuie sur le témoignage indirect de Photius (*Bibl. cod.* 48). Le patriarche attribuait à Caïus un livre *sur l'Univers*. Or, l'auteur des *Philosophoumena* prétend avoir écrit un tel livre. On en conclut que Caïus a fait les deux ouvrages; mais Photius lui-même s'est chargé d'infirmer cette preuve, en déclarant qu'il n'a pu arriver à aucune certitude sur ce point de critique[4]. Il y a plus; les détails qu'Eusèbe nous donne sur Caïus sont incompatibles avec la composition des *Philosophoumena*. Caïus était un ancien de l'Eglise de Rome, sous Zéphyrinus et Calliste (Eusèbe, *H. E.*, II, 25). Il est connu pour avoir combattu les montanistes avec succès. Comprendrait-on que, tout animé encore de l'ardeur du combat, il se fût borné à parler de ses adversaires avec autant de calme et de brièveté que le fait le VIe livre du manuscrit? Eusèbe prétend

[1] Ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας μετέχοντες. (*Phil.*, p. 3.)

[2] Ἔνθα οὐ πολὺ διατρίψας. (Eusèbe, *H. E.*, VI, 14.)

[3] Ἀγγέλων κολαζόντων ὄμμα ἀεὶ μένον. (*Phil.*, p. 39.)

[4] Οὔπω μοὶ γέγονεν εὔδηλον.

(*H. E.*, III, 28) que Caïus avait été si loin dans son opposition au montanisme, qu'il rejetait l'authenticité de l'Apocalypse et l'attribuait à l'hérétique Cérinthe. Notre auteur, au contraire, n'a aucun doute sur son caractère apostolique[1]. Il est donc impossible que Caïus ait écrit les *Philosophoumena*.

Un théologien français a hasardé, non sans scrupule, une troisième hypothèse, qui ne mérite pas de nous arrêter longtemps. M. l'abbé Cruice, maintenant évêque de Marseille, qui vient d'éditer une nouvelle édition des *Philosophoumena* avec un commentaire et une traduction, nomme le premier Tertullien comme l'auteur du manuscrit. On conçoit quelle bonne fortune ce serait pour les défenseurs de la hiérarchie de mettre sur le compte du fougueux docteur de Carthage, devenu hérétique, les sévères paroles du IXe livre. Calliste ne serait plus que le représentant de la modération et de la sagesse, et Tertullien jouerait encore son rôle de tribun passionné, dont on peut admirer l'éloquence, mais dont on se sent libre de récuser le témoignage. Malheureusement cette solution si agréable de la question présente certaines difficultés. D'abord, à supposer que Tertullien ait écrit en grec, il n'aurait certainement pas écrit dans un grec relativement correct. Ensuite, il n'aurait pas parlé du montanisme comme d'une hérésie. Il n'aurait pas non plus traité la philosophie ancienne avec cette haute modération. Celui qui, dans le chapitre V de ses *Prescriptions*, n'a que des outrages pour les grands philosophes de la Grèce, qui ne peut contenir son indignation et qui s'écrie : *Miserum Aristotelicem!* n'aurait pas exposé leurs opinions avec ce calme, et surtout il n'aurait pas, dans la péroraison de son écrit, emprunté à Socrate le γνῶθι σεαύτον. Il n'aurait pas surtout rangé au nombre des accusations contre Calliste l'introduction du second baptême (*Phil.*, p. 291), après l'avoir réclamée avec ardeur dans un traité spécial. M. l'abbé Cruice trouve une certaine analogie entre les idées de Tertullien et celles de l'auteur inconnu sur la personne de Jésus-Christ; mais qui ne sait qu'avant le concile de Nicée le subordinatianisme était professé assez généralement ? Autant vaudrait prétendre que Tertullien et Origène sont de la même école. Quand nous n'aurions pas tous ces motifs pour repousser l'hypothèse de M. l'abbé Cruice, il nous suffirait de lire deux pages de Tertullien et le moindre fragment des *Philosophoumena*. Tertullien signe en quelque sorte à chaque ligne de ses écrits. Il est tout entier dans chaque page avec

[1] Τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τῆς Ἀποχαλύψεως Ἰωάννης ἤλεγχε. (*Phil.*, p. 258.)

sa passion, son nerf, ses colères et sa magnifique imagination, opposant sans cesse les pensées aux pensées, les mots aux mots, et les entre-choquant dans une véritable mêlée d'antithèses. Nous ne trouvons rien de pareil dans les développements un peu lents de l'auteur des *Philosophoumena*. En vérité, il faudrait renoncer à jamais faire usage de la preuve interne si le manuscrit appartenait réellement à Tertullien.

Après avoir écarté Origène, Caïus et Tertullien, il nous semble qu'il est difficile de renverser notre opinion. Prétendra-t-on avec M. l'abbé Cruice que, si le livre n'est pas de Tertullien, il a dû être composé par un hérétique inconnu? Il faudrait alors nous expliquer comment un homme de cette valeur aurait passé inaperçu à Rome au troisième siècle. Où se serait donc caché ce docteur anonyme, qui connaissait si bien l'Eglise de son temps et qui avait un esprit si cultivé et si distingué? Il faut avouer qu'il aurait usé d'un art bien perfide, car il se serait si parfaitement identifié avec saint Hippolyte qu'il aurait réussi à penser identiquement comme lui et à écrire avec sa plume.

Nous avons trois preuves concluantes à présenter de l'authenticité du document.

1) Les anciens historiens de l'Eglise déclarent que saint Hippolyte a écrit un livre sur les hérésies. Eusèbe dit nettement que ce livre était *contre toutes les hérésies*[1]. Epiphane est complétement d'accord avec lui sur ce point[2]. Il met Hippolyte sur le rang de Clément d'Alexandrie et d'Irénée.

2) Photius, patriarche de Constantinople, prétend, dans sa *Bibliotheca*, c. 121, avoir eu connaissance d'un écrit de saint Hippolyte sur les hérésies. Il en donne une description assez complète. On est frappé en le lisant des différences et des analogies de cet écrit avec les *Philosophoumena*. Seulement les différences ne sont qu'extérieures, tandis que l'analogie du fond est évidente. Le sujet est le même. Il s'agit, dans l'un et l'autre livre, des hérésies des premiers siècles. Si le nombre des hérésies mentionnées n'est pas tout à fait identique, on reconnaît, à n'en pouvoir douter, que dans l'un et l'autre ouvrage elles sont classées de la même manière, dans le même ordre et réfutees avec les mêmes arguments. Enfin Photius attribue au livre qu'il a sous les yeux cette même dépendance vis-à-vis d'Irénée, qui est patente dans notre manuscrit. Jusqu'à present nous n'avons trouvé d'autre différence entre les deux ecrits

1 Πρὸς ἅπασας τὰς αἱρέσεις. Eusèbe, *H. E.*, VI, 22.
2 *Hérésies*, XI, 33.

que le nombre des hérésies. Photius en signale une plus grave en désignant le Traité sur les hérésies comme un petit livre (βιβλιδάριον). Evidemment les *Philosophoumena*, composés originairement de dix livres, sont plus qu'un petit écrit. M. de Bunsen essaye d'une manière un peu artificielle d'établir l'identité des *Philosophoumena* et du livre que connaissait Photius. Quant à nous, nous partageons pleinement l'opinion de Dœllinger et de Wordsworth. Nous admettons deux écrits d'Hippolyte sur le même sujet : un écrit plus étendu, qui serait les *Philosophoumena*, et un abrégé, qui serait le βιβλιδάριον de Photius. Ce n'est pas une hypothèse en l'air. Elle a un fondement solide dans notre manuscrit même, car nous lisons dans l'introduction que *l'auteur avait déjà traité d'une manière plus concise des diverses hérésies*[1]. Comment se refuser à admettre que ce traité plus court est précisément celui qu'a vu Photius? Nous savons par lui qu'Hippolyte a écrit sur les mêmes hérésies que nous rapportent les *Philosophoumena*, qu'il l'a fait dans le même esprit, dans l'esprit d'Irénée; qu'il les a disposées dans le même ordre. L'auteur des *Philosophoumena*, de son côté, déclare avoir écrit un livre sur le même sujet, mais plus court. Il est évident que de ce rapprochement résulte une pleine évidence.

3) La statue d'Hippolyte nous fournit une dernière preuve, plus frappante encore. Nous avons dit que la liste des ouvrages de l'illustre docteur était gravée sur son siége épiscopal. Parmi eux il en est un qui est intitulé : *Sur l'Univers*, περὶ τοῦ παντός. Or l'auteur des *Philosophoumena* déclare avoir écrit un traité περὶ τοῦ παντός, *sur l'Univers*. « Ceux qui le désireraient, dit-il, pourront trouver de plus amples développements dans notre écrit sur l'essence de l'univers[2]. » Les *Philosophoumena* nous apprennent donc que leur auteur a écrit un traité sur l'*univers*. Ce traité sur l'*univers* est rangé dans la liste des ouvrages d'Hippolyte inscrite sur sa statue. Il suffit donc d'ouvrir les yeux pour reconnaître que les *Philosophoumena* sont bien de lui[3].

[1] Ὧν καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα. (*Phil.*, p. 2.)

[2] Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας. (*Phil.*, p. 334.) On oppose à ce témoignage celui de Photius qui attribue ce traité sur l'univers à Caïus, mais nous avons vu dans quels termes vagues et indécis il le fait. (Voir p. 68.)

[3] Nous relèverons encore quelques-unes des objections de M. l'abbé Cruice. Il prétend que le titre Περὶ τοῦ παντὸς est trop vague pour qu'on en puisse inférer qu'il s'agit du même écrit indiqué sur la statue, d'autant plus que le titre ici est plus complet et qu'il est fait mention de Platon. Mais comment un homme aussi versé que l'auteur des *Philosophoumena* dans la philosophie ancienne, aurait-il pu parler de l'*essence de l'univers* sans relever et combattre les idées platoniciennes, dont il

A notre sens, cette démonstration est invincible. Les objections qu'on lui oppose nous semblent sans valeur réelle. Le silence des historiens sur la crise intérieure de l'Eglise de Rome se comprend, quand on considère que ces écrivains appartenaient tous à l'Eglise d'Orient, et que celle-ci était encore la plus importante. D'ailleurs ce silence n'est pas absolu, puisque Théodoret parle de l'hérésie de Calliste. Puis la crise fut courte. Le martyre de Calliste fit oublier ses fautes. Quant à la disparition de l'écrit d'Hippolyte, elle ne fut pas complète; Théodoret en connaissait une portion. Nous avons dû nous arrêter sur cette question d'authenticité; car nous ne voulons pas, comme nos adversaires, exploiter des documents incertains.

est partout si préoccupé? M. Cruice s'appuie surtout dans son argumentation sur les différences entre l'écrit dont parle Photius et notre manuscrit; mais notre hypothèse de deux écrits analogues du même auteur renverse ces objections. M. l'abbé Cruice invoque enfin la pauvreté prétendue du livre, qui n'est qu'une misérable compilation, d'après lui. Il ne faut pas disputer des appréciations.

TABLE DES MATIÈRES

—

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

—

SECONDE SÉRIE

—

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME.
LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

TOME I.

LIVRE Ier. *Les missions et les persécutions de l'Eglise.*

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

Page 23, ligne 15, lisez *fait*, au lieu de *donne*.
Page 27, ligne 5, retranchez *oriental*.
Page 51, ligne 6, lisez *répit*, au lieu de *repos*.
Page 37, au titre, lisez *occidental*, au lieu d'*oriental*.
Page 190, ligne 2 de la note, lisez *declamatorium*, au lieu de *declamatorum*.
Page 192, à la dernière ligne de la note, lisez *Semisch*, au lieu de *Gemisch*.
Page 296, ligne 8, au lieu de *paternellement*, lisez *maternellement*.
Page 382, ligne 26, lisez *éclat*, au lieu d'*état*.

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie
RUE DES GRÈS, 11

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSÉ

DEUXIÈME SÉRIE

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME — LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

TOME SECOND



PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET C[ie], ÉDITEURS,
RUE DE RIVOLI, 174.
1861

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

SECONDE SÉRIE

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME. — LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

LIVRE III.

LA POLÉMIQUE DU PAGANISME CONTRE LE CHRISTIANISME.

CHAPITRE I.

LE RÉVEIL DU PAGANISME.

§ 1. — *La superstition populaire.*

On ne peut nier que dans le cours du deuxième et du troisième siècle il n'y ait eu une recrudescence des croyances païennes. Cette recrudescence hâte la dissolution de la religion officielle; celle-ci s'altère de plus en plus, mais l'idée qui se retrouve toujours la même

au fond de tous ses mythes, l'idée païenne, prise dans son essence, et qui se résume dans l'adoration du créé en opposition à l'adoration du Créateur, reprend une vie nouvelle. Elle échappe à ses enveloppes traditionnelles, et ne s'enferme dans aucun symbole défini. Pratiquant le plus large éclectisme, la réaction polythéiste ne trouve pas qu'elle ait trop des richesses accumulées de deux mondes et de deux civilisations, et dans sa lutte contre la religion nouvelle, elle use largement des ressources de l'Orient et de l'Occident. Elle n'hésite même pas à emprunter au christianisme quelques-unes de ses formes, et elle lui proposerait volontiers, comme le magicien de Samarie, d'acheter à prix d'argent son pouvoir surnaturel; elle essaie du moins d'en simuler les effets et ne craint pas d'imiter ce qu'elle proscrit. Nous avons déjà signalé, à la fin de notre introduction, cet éclectisme hardi du paganisme de la décadence qui s'imagine sortir rajeuni des débris entassés de toutes ses croyances et de tous ses mythes, comme l'oiseau fabuleux de l'Egypte sortait, d'après la légende, de ses cendres non encore refroidies; ce caractère syncrétique s'accuse toujours davantage. Ce qui n'était qu'une vague aspiration devient une tendance marquée. L'Occident ne se contente plus de tourner vers l'Asie un regard plein d'attente et d'anxiété. Les idées orientales envahissent décidément l'Occident et se l'assujettissent. Cette aspiration vers l'Orient prend une signification très différente depuis l'avénement du christianisme. Avant Jésus-Christ, elle préparait les voies a celui que l'Ecriture appelle, dans

son poétique langage, l'Orient d'en haut; et en brisant le moule étroit des religions nationales, elle élargissait les cœurs et les esprits qui étaient ainsi prédisposés à accepter une doctrine venue d'un pays jadis méprisé. La situation avait complétement changé depuis le jour où cette doctrine s'était propagée dans tout l'empire. Ceux qui continuaient à se tourner vers l'Orient pour en recevoir la lumière semblaient dire qu'elle ne s'était pas encore levée pour le monde; ils proclamaient insuffisante la réponse divine que la Judée avait donnée à l'interrogation passionnée de l'Occident deux siècles auparavant; ils opposaient l'Orient païen à l'Orient chrétien, et cherchaient à la religion nouvelle des croyances rivales le plus près possible de son berceau. Ainsi la tendance qui avait été si favorable à la propagation du christianisme naissant devint promptement un obstacle à sa diffusion; l'allié des premiers jours se transforma en adversaire. Essayons de suivre de près ce réveil du paganisme, qui ne fut rien moins qu'un essai grandiose de reconstruire les religions de l'ancien monde. Nous n'avons pas d'autre moyen de bien saisir les difficultés que rencontrait l'apologie chrétienne à cette époque.

La réaction païenne, après l'ère chrétienne, partit d'en bas et non d'en haut. Elle fut éminemment populaire. Si la haute culture littéraire et philosophique, vers la fin de la république romaine et dans les commencements de l'empire, avait chassé les dieux, la superstition des foules les ramena et les imposa aux classes cultivées qui se virent forcées de compter sé-

rieusement avec un fanatisme devenu redoutable; elles furent du reste plus ou moins entraînées elles-mêmes par le fougueux torrent. La haine sauvage des classes populaires contre les chrétiens donne la mesure de ce fanatisme. Comment les hommes qui n'avaient pas une croyance ferme à défendre, mais seulement un doute élégant à sauvegarder, auraient-ils songé un instant à le braver au péril de leur vie? Tandis que les multitudes poussaient sans cesse ce cri meurtrier : *Le chrétien aux lions!* elles n'accordaient que bien rarement à un philosophe de la décadence l'honneur de réclamer sa mort. Il y a plus; le doute philosophique n'était pas de force à résister aux passions religieuses des masses ignorantes. Après s'être formulé d'abord avec une hardiesse cynique, il renonça bientôt à lutter contre le courant; il fut emporté lui-même par les flots déchaînés; en définitive, l'école donna raison à la place publique et se borna à chercher des formules savantes pour exprimer les croyances populaires; c'est ainsi que la plus fière aristocratie intellectuelle qu'on ait connue se vit forcée de consacrer le triomphe du profane vulgaire auquel elle n'avait cessé de témoigner son mépris et de châtier elle-même son orgueil. Ce n'est pas dans le musée ou le *Serapeum* d'Alexandrie qu'il faut chercher les chefs et les inspirateurs de la réaction païenne : c'est dans les temples, dans les rues et dans les faubourgs des grandes cités. Nous devons donc nous occuper tout d'abord des basfonds de la société païenne.

L'humanisme poétique de la Grèce avait été essen-

tiellement une religion d'artistes et d'esprits fins et cultivés. Il ne faut pas s'imaginer que, même à ses plus beaux jours, il ait été populaire sous sa forme la plus épurée. Au temps des Sophocle et des Phidias il n'était sérieusement adopté que par une élite peu nombreuse. La masse adorait, sous des noms identiques, des divinités très différentes et ne s'élevait pas au-dessus du sensualisme grossier des cultes primitifs. Les comédies d'Aristophane, qui mettent constamment en scène de simples campagnards ou la plèbe d'Athènes, le prouveraient à elles seules. Le rude génie romain avait hâté la décadence de la religion qu'il avait embrassée; il avait bien plutôt adopté le paganisme des campagnes de l'Attique que celui que les grands tragiques grecs avaient pénétré d'un souffle moral. Le paganisme occidental était rapidement revenu en arrière, ramené par l'instinct des masses à ce naturalisme primitif qu'il avait emporté des plateaux de la haute Asie. Seulement, tandis qu'un siècle auparavant une incrédulité moqueuse s'associait à un matérialisme abject, un fanatisme exalté divinisait de plus en plus la nature et lui rendait un culte qui avait ses mystères et ses miracles. C'était à elle que l'on demandait la satisfaction des besoins infinis que le christianisme avait contribué à développer chez ceux-là même qui rejetaient ses croyances.

La renaissance du naturalisme avait eu pour première conséquence de raviver toutes les anciennes superstitions sur lesquelles il pouvait s'appuyer et qui, au commencement de l'ère chrétienne, tombaient peu

à peu en désuétude. C'est ainsi que les plus antiques oracles, dont les partisans du paganisme avaient signalé avec tristesse la disparition, reprenaient du crédit; des voix fatidiques qui semblaient éteintes pour toujours se faisaient entendre de nouveau, depuis qu'elles étaient sûres de trouver de l'écho dans une crédulité complaisante. Au temps de Plutarque, il ne restait en Béotie, la grande patrie des oracles, que celui de Trophonius à Lébadéa. Les autres contrées de la Grèce ou de l'Asie Mineure qui en avaient possédé d'illustres les avaient également perdus, et le fameux oracle d'Ammon en Libye était tombé en oubli. Cet état de choses changea soudain sous les Antonins, les anciens oracles eurent un retour de popularité et de gloire; on les visita assidûment. La pythonisse de Delphes monta de nouveau sur le trépied sacré, elle eut des rivales écoutées à Claros, près de Colophon; à Didyme, près de Milet, où l'on revint à l'antique coutume des réponses versifiées. La prêtresse de Didyme se préparait dans la retraite du sanctuaire, par un jeûne sévère de trois jours, à recevoir l'inspiration du dieu. A Argos, d'après Pausanias, la pythonisse buvait, pour entrer en extase, le sang d'un agneau sacrifié. Les tendances du temps mirent en grand crédit l'oracle de la déesse syrienne à Héliopolis [1].

La foi dans les songes et la confiance dans les devins avaient toujours été entretenues dans le monde païen, même aux jours de sa plus grande incrédulité; mais

[1] Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, pages 649, 650.

ces superstitions profitèrent largement de la recrudescence du paganisme. En même temps les anciens mystères, qui avaient été quelque peu délaissés, retrouvèrent une vogue inouïe; les initiations se multiplièrent comme à l'époque de leur plus grande prospérité. Il devait en être ainsi. Nous avons vu que ces mystères étaient un retour aux religions du passé; l'insuffisance reconnue de la religion officielle et l'invincible tourment de l'âme humaine sur le bord d'une éternité qui lui est totalement voilée, ramenaient les esprits à des formes religieuses tombées en désuétude et dont l'obscurité semblait pleine de promesses. Les idées religieuses sur lesquelles ces mystères reposaient, et qui étaient toutes pénétrées du naturalisme des vieux cultes de la Grèce, répondaient parfaitement aux inspirations du paganisme renaissant. Les mystères d'Eleusis furent les premiers remis en honneur. Le païen dissolu trouvait commode d'obtenir, par des purifications tout extérieures, l'assurance d'une bienheureuse immortalité et d'acheter à si peu de frais la protection de Proserpine, la déesse du monde ténébreux, qui permet de le traverser en sécurité. Les mystères de Bacchus, qui symbolisaient également le renouvellement de la vie dans la mort, sans imposer des conditions plus rigoureuses aux initiés, jouissaient d'une grande faveur. Le mythe gracieux de Psyché enlevée par l'Amour avait donné lieu à des mystères roulant également sur la palingénésie des êtres. L'enlèvement de la jeune épouse dans le monde de la beauté et de l'harmonie, après des épreuves de di-

verses natures, figurait le voyage de l'âme jusqu'au lieu de son repos et de son triomphe. Apulée avait paré des plus brillantes broderies cette poétique légende[1]. Les besoins les plus profonds du cœur étaient ainsi trompés par des fables ingénieuses qui ne pouvaient pas plus se substituer à la vérité pour les satisfaire qu'une sucrerie malsaine ne remplace le pain pour apaiser la faim.

Les mystères qui comptaient le plus d'initiés n'étaient pas ceux de l'ancienne Grèce : c'étaient ceux de l'Egypte et de l'Orient, parce qu'ils consacraient plus ouvertement le naturalisme. Au fond, nous y retrouvons toujours la même donnée : la nature y est considérée non-seulement comme la puissance bienfaisante de laquelle procèdent tous les biens, mais encore comme la puissance réparatrice qui est capable de sauver l'homme. Il y a là une évolution et un progrès dans le naturalisme. A ses origines, il présente la nature tout à la fois comme la mère féconde de toute existence et comme la grande puissance de destruction. Il l'adore tour à tour sous cette double face, comme un principe de vie et comme un principe de mort, et les rites sanglants se mêlent aux rites voluptueux. Tel est le naturalisme babylonien. La religion persane ne se contente plus de cette juxtaposition des deux puissances ennemies; elle les heurte dans un choc éternel, elle oppose Ormuz à Ahrimane : c'est une religion de lutte qui aspire à vaincre la mort par la

[1] Voir l'*Ane d'or*, liv. IV et V.

vie. Vaine tentative! le dernier mot est toujours à la mort. Alors surgit une nouvelle tendance qui se greffe sur des mythes déjà élaborés, mais dont elle élargit et spiritualise l'interprétation. Les mythes d'Adonis et d'Atys roulaient tout d'abord sur la succession des saisons; ils figuraient la fin lugubre des beaux jours de l'année et leur renouvellement périodique. Le mythe d'Osiris, en Egypte, recouvrait de plus hautes idées sous des symboles analogues; il représentait le réveil de l'âme dans le pays des ombres. Ainsi la mort n'était plus absolument opposée à la vie : la puissance de destruction revêtait un rôle bienfaisant et ne brisait qu'une enveloppe imparfaite de l'existence. Les mystères grecs que nous avons dépeints avaient saisi cette grande pensée sous sa forme primitive. Les mystères orientaux, dont le développement fut si rapide dans l'empire romain au second siècle de l'ère chrétienne lui firent subir une élaboration qui l'amena au plus haut degré de clarté. La mort produisant la vie, et purifiant l'être qu'elle semblait anéantir, tel fut le principe fondamental de tous les cultes secrets. On ne peut méconnaître, dans de telles idées, l'influence lointaine mais réelle de l'Inde, cette amante passionnée de la mort qui, dans le monde changeant de l'existence finie, n'aime que ce qui nous en fait sortir. On pourrait penser que par ce côté les mystères orientaux se rapprochaient singulièrement du christianisme, qui ne cesse de nous prêcher la nécessité de mourir pour revivre, et qui a une croix pour étendard. Mais l'analogie n'est qu'apparente. Au point de vue de l'Evan-

gile, la mort, à laquelle nous sommes conviés pour retrouver la vie véritable, n'est pas simplement la mort physique, qui consiste dans la séparation de l'âme et du corps; elle est d'un ordre moral et nous transporte dans le monde surnaturel. La mort, qui sauve le chrétien, est tout d'abord le libre sacrifice de la rédemption offert par le Christ, mort volontaire et sainte à laquelle doit correspondre la crucifixion intérieure du pénitent, abjurant son passé, brisant ses idoles et mourant réellement à lui-même. Les mystères du paganisme ne sortent pas de l'ordre naturel; d'après eux, c'est la mort physique qui produit la vie supérieure, et ils se bornent à révéler le sens profond d'une destruction dont ils font le moyen de la palingénésie universelle. Encore ici ils trompent les besoins qu'ils prétendent satisfaire, et il y a entre eux et le christianisme toute la distance qui sépare le monde matériel du monde moral. L'analogie apparente cache une profonde dissemblance. Ne l'oublions pas, toute fausse religion est une parodie de la véritable.

Les mystères d'Isis et d'Osiris furent les premiers à s'implanter dans l'Occident gréco-romain. L'Egypte était depuis longtemps considérée comme le berceau de la religion; on croyait qu'elle cachait dans ses sables la source de la civilisation grecque; elle échappait ainsi au mépris que les fiers enfants de l'Occident témoignèrent pendant tant de siècles pour tout ce qui ne se rattachait pas à leur élégante culture. Alexandrie était devenue le foyer principal de la littérature et de la philosophie, et si elle avait largement subi l'influence de

l'hellénisme, elle avait en échange mis en grande estime les idées de l'antique Egypte. Partout dans l'empire s'élèvent des temples à Isis, à Osiris et à Sérapis. Plusieurs empereurs, tels que Domitien, Commode, Caracalla et Alexandre Sévère, favorisent le culte des divinités égyptiennes. Les prêtres qui sont voués à leurs autels jouissent d'une popularité exceptionnelle; on vient à eux dans l'espoir d'en obtenir des guérisons miraculeuses. Le drame religieux de la vieille Egypte, qui consistait à reproduire vivement la recherche anxieuse d'Osiris par Isis, avec tous ses émouvants épisodes, n'est plus seulement représenté au bord du Nil, mais encore en Italie et en Grèce. La divinité féminine éclipse complétement les dieux mâles, parce qu'elle se prête mieux à symboliser la grande mère ou la nature. Des inscriptions désignent Isis par ces mots : *L'unique qui est tout*[1]. Les mystères qui étaient célébrés en son honneur étaient pénétrés de ce souffle panthéiste. Apulée nous en a donné un tableau très brillant; les métaphores prodiguées par son imagination romanesque ne nous empêchent pas de saisir la pensée profonde de ces grandes représentations religieuses. Isis se présente tout d'abord à nous comme la personnification de la nature. Ecoutons le discours qu'adresse la déesse à celui qu'elle veut enrôler parmi ses initiés : « Je suis la nature[2], mère des choses, maîtresse de tous les éléments, origine des siècles, divinité suprême, type uniforme des dieux et des

[1] Orelli *Inscript.*, c. VI, 1871.
[2] « Natura parens, summa numinum. » (Apul., *Metamorph.*, liv. XI.)

déesses... Puissance unique, le monde m'adore sous des formes variées et sous des noms multiples par des rites différents[1]... » La déesse, après avoir rappelé qu'elle est la grande mère des Phrygiens, la Vénus de Paphos, la Cérès d'Eleusis, réclame le nom d'Isis comme son nom par excellence. Apulée nous fait entendre à mots couverts que les mystères de la divinité égyptienne roulaient sur le renouvellement de la vie dans la mort. « J'approchai, nous dit l'initié, des confins de la mort; je foulai du pied le secret de Proserpine, et j'en revins en traversant tous les éléments. Au milieu de la nuit, je vis resplendir l'éclatante lumière du soleil; je m'approchai des dieux de l'enfer et de ceux du ciel et je les adorai de près[2]. » On peut inférer de ces mots que les mystères d'Isis représentaient la migration de l'âme après la mort. Traversant d'abord le sombre passage tant redouté, elle s'élevait d'astre en astre jusqu'au soleil, où elle retrouvait la lumière et la plénitude de la vie. La même pensée reparaît dans la parure mystique de l'initié, dans ces douze robes sur lesquelles les animaux sidéraux étaient représentés, et dans cette couronne de palmier dont les feuilles se dressaient en forme de rayons autour de sa tête.

Les mystères de Mithra rivalisèrent d'importance avec ceux d'Isis et de Sérapis[3]. Tout devait contribuer

[1] « Numen unicum, multiformi specie, ritu vario, nomine multijugo totus veneratur orbis. » (*Id.*)

[2] « Accessi confinium mortis et calcato Proserpinæ limine. » (*Id.*)

[3] Voir, sur le culte de Mithra, Dunker, *Geschichte des Alterthums,*

à assurer leur succès. Ils se rattachaient par leur origine à la religion la plus pure de l'ancien Orient, à ce culte de Zoroastre qui se distinguait heureusement des cultes infâmes de l'Asie, et qui se prêtait, avec la flexibilité de toutes les religions polythéistes, aux transformations capables d'étendre son influence. Il est certain que la religion persane, tout en demeurant fidèle au dualisme qui en est l'essence, fit de nombreux emprunts au christianisme. Elle développa surtout un dogme qui n'était qu'en germe dans sa forme rudimentaire, celui de la médiation rédemptrice entre la terre et le ciel, mais sans parvenir jamais à s'élever au-dessus du naturalisme. Nous avons vu dans l'exposition rapide que nous avons donnée de cette religion, qu'Ormuz, le principe lumineux et bienfaisant, est soutenu dans sa lutte contre le ténébreux Ahrimane par des êtres purs et brillants semblables à lui : ce sont les *Amshapsands* ou les bienveillants, et les *Izeds* ou les vénérables. Dans la première période du parsisme, les Izeds sont plutôt de simples personnifications des attributs d'Ormuz que des êtres réels. On les distingue difficilement les uns des autres, et tous ensemble ils se confondent avec le principe lumineux dont ils émanent comme d'un foyer ardent. Mais plus on avance dans l'histoire du parsisme, plus les Izeds revêtent une individualité tranchée; ils de-

I, 235 et suivants; — Dœllinger, ouvr. cité, p. 382; — *Mémoires des inscriptions et belles lettres*, t. XVI, p. 272 et suivantes; t. XXIX, p. 120; — Hammer, *Mémoire sur le culte solaire de Mithra*. Caen, 1833; — — A. de Broglie, *L'Eglise et l'Empire romain au quatrième siècle*, 2e partie, 1er vol., p. 156.

viennent peu à peu les intermédiaires entre Ormuz et le monde, les premiers combattants de la guerre sainte de la lumière contre les ténèbres. Le contact avec le judaïsme, et surtout avec le christianisme, développa chez les sectateurs de Zoroastre cette vague idée de la médiation; ils firent de larges emprunts à la notion du Messie, qui joue un rôle si important dans les deux grandes religions monothéistes. Les traces de cette transformation sont évidentes dans le livre complémentaire ajouté au *Zend-Avesta;* les Izeds, dans le *Bundehesh,* deviennent de vrais Messies, médiateurs entre la terre et le ciel, et apportent a notre monde tous les biens et toutes les délivrances. Deux de ces *Izeds* remplissent surtout cette mission bienfaisante et rédemptrice : ils s'appellent Sosiosch et Mithra. Sosiosch ou le prophète apparaît sur la terre au temps où le mal y a débordé. Il doit triompher de la mort, juger le monde et amener la résurrection générale. Après avoir allumé le feu purificateur qui consumera le mal, il fera sortir un monde glorieux des cendres du nôtre[1]. L'imitation de nos livres sacrés se trahit ici visiblement; le plagiat était si flagrant qu'il ne put obtenir droit de bourgeoisie dans une société qui repoussait le christianisme. Le culte de Mithra eut une popularité bien plus grande dans le monde païen, parce que les emprunts qu'il fait à la religion proscrite, tout en étant aussi réels, sont mieux dissimulés et sont compatibles avec les données essentielles du naturalisme que

[1] *Vendid.,* 19, 18. Dœllinger, p. 381, 382.

l'on ne voulait pas abandonner. La légende de Mithra a suivi toutes les fluctuations du parsisme. Ce dieu ne fut d'abord, comme nous l'avons dit, qu'une simple personnification d'Ormuz ; il résidait entre le soleil et la lune ; on voyait en lui le principe de vie, qui féconde et couvre la prairie de son vert manteau, le germe des germes, celui qui fait jaillir les eaux et fait croître les arbres. « J'invoque, je célèbre Mithra, lisons-nous dans le plus ancien livre des Persans, Mithra qui multiplie les couples de bœufs, qui a mille oreilles, dix mille yeux[1]. » Déjà alors il était considéré comme un génie militant qui combattait Ahrimane en tout temps et en tout lieu. Il juge les âmes au pont Tschivenad et il a pour mission de les protéger dans le royaume de la mort. Quelques siècles après, Mithra est identifié au soleil, tout en conservant les mêmes attributs. Plus tard les mages en firent le grand médiateur qui supplante même Ormuz, et les mystères qu'ils instituèrent en son honneur roulaient sur cette médiation bienfaisante. C'est sous cette nouvelle forme que son culte s'implanta dans l'Occident. Parvenu à Rome, vers la fin de la République, à la suite de la guerre des Pirates, il s'y implanta sous les empereurs[2]. Le plus ancien autel consacré à Mithra remonte à Trajan ; il porte cette inscription : *A Mithra le Dieu soleil*[3]. Ce culte se propagea dans toutes les provinces, en Gaule comme en Italie, en Helvétie comme en Pannonie. La manière dont en parle

[1] Burnouf, *Commentaire sur l'Yacna*, p. 222.
[2] Plutarque, *Pompée*, 24.
[3] *Deo Soli Mithræ.*

Origène, nous fait supposer qu'il n'obtint pas le même crédit en Egypte[1]. Probablement les mystères d'Isis, la déesse nationale, y éclipsaient ceux de Mithra. « Les mystères de Mithra, dit très bien M. Hammer, comme ceux d'Eleusis, servaient au paganisme de dernier retranchement contre le christianisme. L'établissement du christianisme fit tout leur succès..... Les Pères reconnaissaient un certaine similitude entre ces mystères et ceux de l'Eglise[2]. » Il ne faut pas s'exagérer cette analogie, tout extérieure. Les lustrations que Tertullien compare au baptême se retrouvaient dans tous les anciens cultes. L'oblation du pain et du vin rappelle davantage le sacrifice eucharistique[3]. Mais il faut chercher ailleurs que dans ces rites le grand attrait de ces mystères. Ce qui leur gagnait un nombre si considérable d'adhérents, c'était la promesse trompeuse, mais séduisante, de donner la paix définitive à leurs sectateurs, de dissiper pour eux les terreurs de la mort, de les amener au glorieux renouvellement et de réaliser par une simple initiation tout ce que le christianisme prétendait opérer par la transformation du cœur. Les mystères de Mithra inspiraient bien plus de confiance que ceux d'Isis ; un parfum de mysticisme oriental s'en échappait, et ils employaient des symboles moins grossiers pour exprimer les grandes idées d'expiation et de réintégration si chères à l'humanité fatiguée et tour-

[1] « Pourquoi, dit Origène, Celse mentionne-t-il avec détail ces mystères plutôt que d'autres? » (*Contra Celsum*, VI, 22.)

[2] Hammer, Mémoire cité, p. 22.

[3] « Mithra signat in frontibus milites suos : celebrat et panis oblationem. » (Tertullien, *De præscript.*, 40.)

mentée. Le symbole essentiel du culte de Mithra se retrouve encore aujourd'hui dans de nombreux bas-reliefs ; il est donc possible de se faire une idée exacte de ce culte. Tous ces bas-reliefs représentent un sacrifice [1]. On voit à l'entrée d'une caverne un guerrier à la figure mâle et noble qui plonge son couteau dans le cou d'un taureau; deux génies assistent au sacrifice, tenant chacun un flambeau à la main. Divers animaux sont sculptés à l'entour de la caverne; au-dessus on discerne sept autels. D'après Porphyre, la caverne symbolise le monde [2]; le taureau, qui joue un grand rôle dans les livres sacrés des Perses, figure la lune où réside le principe de fécondité; c'est le symbole de la vie naturelle [3]. Le héros est Mithra, le démiurge bienfaisant. C'est en immolant le taureau qu'il répand la fertilité sur la terre, et ainsi se trouve justifiée cette grande pensée des mystères d'Eleusis, que la mort seule est féconde. Le taureau expirant rappelle Proserpine descendant aux enfers pour en ressortir plus belle et plus glorieuse, image du grain de blé qui meurt pour renaître en gerbe dorée. Mais de même que dans les mystères de la Grèce, ce premier sens en recouvre un second d'un ordre plus élevé. Il ne s'agit pas seulement de la fécondité de la terre, il s'agit du renouvellement par la mort du monde tout entier. Le sacrifice de Mithra est une grande expiation et une sublime promesse; la

[1] Le Mémoire d'Hammer donne une explication satisfaisante du bas-relief qui est au Louvre, surtout page 127.

[2] Porphyre, *De antro nymphar.*, XX, 6.

[3] « J'invoque la lune qui garde le germe du taureau. » (Burnout, *Commentaire sur l'Yacna*, p. 375.)

destruction précède et prépare la palingénésie dont Mithra est l'initiateur tout-puissant. Chaque homme peut s'appliquer ces consolantes espérances. L'âme qui s'est placée sous la protection de Mithra doit arriver au bonheur par des migrations successives auxquelles président des génies bienveillants figurés par les deux porte-flambeaux assistant au sacrifice. Les sept autels représentent les sept grandes stations de son pèlerinage au travers des astres qui sont symbolisés eux-mêmes par les animaux sidéraux. A ces premiers symboles s'en ajouteront d'autres, comme cette échelle à sept degrés correspondant à sept portes, dont parle Origène; l'échelle aboutissait à une huitième porte qui s'ouvrait sur la région lumineuse du soleil. L'allusion à l'ascension de l'âme est ici évidente[1]. Sur un bas-relief célèbre on voit au-dessus de la caverne où se consomme le sacrifice du taureau, près des portes du soleil, Mithra debout, qui lance un dard contre le serpent Ahrimane; l'initié, prosterné à ses pieds, étend ses mains vers lui et l'implore avec ferveur[2]. Le Dieu persan se présente ainsi comme le grand vainqueur du mal et de la mort, le protecteur de l'âme immortelle. Il n'était pas possible de se poser avec plus de hardiesse comme le rival du divin Médiateur; à son exemple, Mithra promettait la résurrection[3] et en conférait les signes symboliques à ses sectateurs. Aussi le nombre de ceux-ci s'accroissait-il tous les jours

[1] Origène, *Contra Celsum*, VI, 22.

[2] Voir le Mémoire de Layard sur le bas-relief d'Hermanstadt.

[3] « Et imaginem resurrectionis inducit. » (Tertullien, *De præscript.*, 40.)

malgré les épreuves pénibles auxquelles on les soumettait[1]. L'initiation avait lieu dans une grotte ; à Rome, l'antre de Mithra était sous le Capitole. Il fallait passer par de nombreuses épreuves correspondant aux migrations futures de l'âme ; souffrir la faim, la soif ; montrer un front calme devant le danger, et ne pas pâlir devant la menace d'une épée nue. Celui qui sortait victorieux de ces épreuves devenait le soldat de Mithra. Un sacrifice sanglant, qui rappelait l'immolation du taureau mystique, l'oblation du pain et du vin, l'administration d'une sorte de baptême, terminaient l'initiation. L'intérêt dramatique, qui a une si grande part dans les mystères d'Eleusis et d'Isis, se retrouvait également dans ceux de Mithra. D'après Lucien, les mages conduisaient l'initié dans un séjour affreux qui représentait l'Adès, d'où ils le faisaient remonter à la lumière[2]. Toutes ces cérémonies exaltaient fortement l'enthousiasme et le portaient souvent jusqu'au plus violent délire. On vit parfois les sectateurs de Mithra, revêtus de la peau des animaux symboliques qui représentaient les astres dans les mystères, tomber dans une démence complète[3]. L'initié jetait sa couronne à terre en déclarant que désormais Mithra serait sa couronne[4]. Il l'appelait son père, et sa confiance dans sa protection au delà de la vie était si absolue qu'il

[1] Saint Jérôme, *Epist.*, 107.
[2] Lucien, *Menipp.*, 6.
[3] « Alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiorum. » (Sermon attribué à saint Césaire. Voir l'Appendice aux ouvrages de saint Augustin.)
[4] Tertull., *De Corona*, 15.

faisait graver sur sa tombe des inscriptions comme celle-ci : *In æternum renatus*[1]. On le voit, la parodie du christianisme était complète. Mais s'il est facile de reproduire ses formes, il ne l'est pas de lui dérober sa puissance, et les sectateurs les plus intelligents de Mithra durent comprendre qu'ils ne parvenaient à réaliser qu'un vain simulacre de la religion réparatrice et qu'ils ne l'avaient pas rendue inutile à l'humanité en la remplaçant. Ce sentiment d'une défaite certaine alluma sans doute plus d'une haine meurtrière contre l'Eglise.

Les épreuves difficiles auxquelles les mystères d'Isis et de Mithra soumettaient leurs initiés écartaient un grand nombre d'hommes. Tous ceux qui ne se résignaient ni aux dépenses, ni aux fatigues de l'initiation, et qui cependant éprouvaient les aspirations de leur temps tout en en partageant les vices, se rattachaient au culte de la grande Mère. Cybèle était une divinité identique à Isis et à la Diane d'Ephèse; c'était la déesse féminine de l'Asie, le trop fidèle symbole d'une nature voluptueuse et cruelle; son culte unissait la mort et le plaisir, ses rites étaient à la fois infâmes et sanglants. Le culte de Cybèle, vers la fin de la république romaine, s'était répandu dans le monde entier; il ne fit que se développer dans le cours du second et du troisième siècle. On y retrouvait en effet, sous une forme grossière, les mêmes idées qui donnaient tant d'attrait aux mystères d'Isis et de Mithra. Le mythe

[1] Orelli, p. 409.

d'Atys et d'Adonis, du jeune amant de la grande Déesse tantôt affreusement mutilé, tantôt blessé à mort par le sanglier pour renaître plus beau et plus brillant, type gracieux du printemps qui secoue le linceul de l'hiver, avait fourni la pensée rudimentaire qui s'était développée en symbole ingénieux dans les doctrines secrètes des cultes égyptiens et orientaux. Ce mythe symbolisait aussi la fécondité de la mort et rien n'empêchait d'appliquer à la destinée de l'homme les images consolantes qui n'avaient d'abord figuré que les changements de la nature. La légende d'Atys et d'Adonis pouvait aussi bien représenter le renouvellement de l'être humain dans la mort que la résurrection de la nature après l'hiver au souffle du printemps. Seulement, la croyance à l'immortalité demeura toujours confuse sous l'enveloppe d'une mythologie grossière et impure. Ce fut cependant par ce côté à peine entrevu, que le culte de la grande Mère obtint la vogue incomparable dont il jouit. On sait que les rites destinés à symboliser la succession de la mort et de la vie qui, dans les grands mystères, s'accomplissaient au fond des retraites les plus cachées, devant les seuls initiés, se pratiquaient au grand jour dans le culte de Cybèle; ses prêtres se mutilaient et se blessaient en l'honneur de l'amant infortuné de leur déesse. Dès que leur sang avait coulé, leur fureur ne connaissait aucun frein pas plus que l'enthousiasme populaire qui lui répondait. Vêtus de vêtements de femme, afin de s'identifier le plus possible à leur divinité, ils se livraient à la plus hideuse bacchanale.

La représentation commençait à grand fracas dès qu'ils arrivaient dans quelque village ou dans quelque carrefour. « Après avoir revêtu, raconte Apulée, des vêtements de diverses couleurs, s'être barbouillé le visage d'une couche de boue et s'être peint le tour des yeux, ils sortent, la tête couverte de petites mitres et vêtus de robes jaunes en soie ou en lin, ayant également aux pieds des chaussures jaunes. L'image de la déesse est portée en pompe, puis, retroussant leurs manches jusqu'à l'épaule, ils lèvent en l'air de grands couteaux et des haches, et bondissent comme des furieux; les accents de la flûte excitent leurs trépignements. Ils se livrent à des évolutions de fanatiques, renversent la tête, tournant le cou dans tous les sens et faisant voler en rond leurs cheveux flottants. Par intervalles ils se mordent les chairs; à la fin, même, avec un couteau à deux tranchants, ils se font des entailles aux bras. Sous le tranchant des couteaux et sous les meurtrissures des fouets le sol ruisselle de leur sang impur [1]. Enfin, quand ils sont fatigués, ils suspendent l'opération et recueillent dans les plis de leurs robes les pièces de cuivre et même d'argent qu'on leur jette à profusion [2]. » Ces abominables eunuques fanatisaient les masses, et sans nul doute ils se servirent souvent de leur influence pour soulever les populations contre une religion dont le succès eût

[1] « Fanatice pervolant; ad postremum ancipiti ferro quod gerebant sua quisque brachia dissecant. » (Apulée, *Metamorph.*, liv. V, édition Betoland, t. II, p. 160.)

[2] Apulée, *Metamorph.*, VIII. Voir aussi Lucien, *De dea Syriæ*, c. LI.

compromis leurs fructueuses collectes. Au culte de Cybèle se rattachaient ces grands sacrifices expiatoires qui consistaient à se faire arroser d'une vraie pluie de sang et que l'on appelait *taurobolies*. Déjà institués dans les premiers temps de l'empire, ils se multiplient de plus en plus à la faveur d'une superstition croissante. C'étaient à la fois de grandes solennités et de grands spectacles dont le succès était assuré.

Le monde gréco-romain, qui se prosternait avec tant de dévotion au pied des autels des divinités voluptueuses de l'Asie, ne pouvait manquer de développer le culte de Vénus Aphrodite, qui avait d'avance marqué la place des déesses orientales dans le polythéisme de l'Occident. Ce culte subit une importante modification; il avait eu ses beaux jours, et dans les temps glorieux de l'humanisme il avait offert à l'adoration du monde une personnification idéale de la beauté qui élevait l'esprit au-dessus des plaisirs sensuels ; la chasteté inhérente au grand art disparaît dans l'universelle corruption. Vénus Aphrodite n'est plus qu'une Phryné qui a des femmes perdues pour prêtresses; elle n'est plus honorée que par la débauche. On alla si loin dans cette voie, que plus d'une fois, dans les grandes solennités, la déesse fut représentée par de célèbres courtisanes. Les fêtes annuelles de Vénus Aphrodite duraient trois jours et trois nuits pendant lesquels les orgies et les danses impures se succédaient sans interruption ; c'étaient en réalité les fêtes de la prostitution; tous les honteux trafics qui s'y rattachent se pratiquaient ouvertement comme à un

grand marché public tenu dans le temple de la volupté.

Jamais la religion ne donne plus à la forme et aux pompes du culte que quand son essence s'est altérée. Aussi le paganisme de la décadence s'entoura-t-il d'une somptuosité extraordinaire. On comprend tout ce que pouvait réaliser en ce genre une dévotion exaltée qui avait à son service les ressources immenses d'une civilisation aussi brillante que corrompue. La populace avait la fureur de ces fêtes qui flattaient et divinisaient ses mauvais instincts en leur donnant une ample pâture. Nous ne reviendrons pas aux jeux du cirque qui avaient, comme on le sait, un caractère religieux. Mais ces jeux étaient alors complétés par des représentations dramatiques qui mettaient en scène les mythes païens les plus infâmes. Les amours d'Aphrodite pour Adonis, les adultères de Jupiter étaient exposés sur la scène et rendus au vif par la pantomime expressive des danseurs et des danseuses[1]. Un païen de ces temps devenu chrétien nous peint en vives couleurs ces représentations si aimées du peuple : « Que font, dit Arnobe, vos mimes, vos histrions?... N'abusent-ils pas de vos dieux pour un gain misérable?... Dans ces spectacles publics sont assis vos prêtres, vos magistrats et vos pontifes ; vos augures, vos vestales sont là ; j'y vois tout le peuple et tout le sénat ; et, chose abominable à entendre! Vénus, la mère de cette race de Mars, nous est montrée dansant comme une bacchante et exprimant tous les sentiments d'une

[1] Juvénal, *Satires*, VI, v. 67. Dœllinger, p. 641.

courtisane. Que dis-je! celui que vos fables proclament le roi du monde, sans aucun respect de son nom et de sa majesté, joue le rôle d'un adultère[1]. » Non content de se repaître au théâtre des infamies de ses dieux, le païen veut en retrouver l'image dans sa maison, et des fresques vivement peintes lui permettent d'avoir sans cesse sous les yeux les exemples qu'il lui est si agréable de suivre. Sa fille sera ainsi formée de bonne heure à tout ce que l'on est en droit d'attendre d'elle dans une telle société[2].

Le roman d'Apulée nous donne la mesure de la corruption des mœurs dans cet âge d'affaissement moral. C'est une abjection sans nom. A l'époque précédente, le mal semblait avoir atteint son extrême limite, mais on se l'expliquait par les triomphes d'un épicuréisme incrédule. Au second siècle, la débauche s'unit à la dévotion et au fanatisme. En outre, elle s'est plus largement répandue. Au siècle d'Auguste, on est surtout frappé de la démoralisation des hautes classes de la société. Le bas peuple paraît avoir été de plus en plus entraîné par l'impur courant. Apulée nous peint surtout des gens de condition médiocre. Partout il nous montre un sensualisme effréné, l'adultère et les vices contre nature. Il nous représente aussi ce qu'on peut appeler le bas clergé du paganisme, ses prêtres mendiants, fripons et gloutons, les plus parfaits représentants de la corruption de leurs contemporains. Le ta-

[1] « Quod pantomimi vestri, quod histriones? Amans saltatur Venus, maximus ipse regnator poli sine ulla nominis majestatisque formidine adulterorum agere introducitur partes. » (Arnobe, *Contra gentes*, IV, 35.)
[2] Properce, *Elégies*, II.

bleau qu'Apulée nous trace des populations des campagnes nous fait pressentir que c'est au milieu d'elles que le culte des idoles trouvera son dernier refuge contre la foi nouvelle, et on s'explique d'avance comment ses derniers adhérents s'appelleront des campagnards ou des païens. Nulle part la superstition n'est si vile et ne se rapproche davantage d'un fétichisme grossier. Les femmes jouent le plus triste rôle dans le roman d'Apulée. Jeunes, elles se livrent sans frein à la dissolution avec un cynisme d'actes et de paroles qui est le dernier terme de la dégradation. Vieilles, elles sont magiciennes ou entremetteuses. Le peintre trop fidèle d'une époque pervertie porte dans ses descriptions une exactitude qui ne recule devant aucun détail, quelque abominable qu'il soit ; il fait ainsi revivre sous nos yeux la société païenne dans ces classes moyennes par lesquelles on peut le mieux apprécier l'état général des mœurs. Tantôt nous assistons aux festins prolongés de quelque Trimalcion de bourgade, à l'une de ces orgies si fréquentes qui réunissaient toutes les ivresses. Tantôt nous entendons les secrets entretiens des prêtres de Cybèle et nous sommes initiés à leurs machinations [1]. Ici c'est une troupe de brigands qui pille en sécurité la ville et la campagne [2]. Là c'est un légionnaire, autre brigand, qui frappe de son cep de vigne un infortuné paysan qu'il dévalise. Nous sommes introduits dans la demeure de l'artisan et dans la ferme du villageois, et nous y ren-

[1] *Métamorph.* Edition Panckoucke, II, 156

[2] *Idem*, 241.

controns les mêmes vices, les mêmes infamies que dans la ville ou dans les palais du riche; la prostitution s'y étale librement [1]. D'où vient ce tumulte dans cette maison écartée? Ce sont des *galli* à la tête rasée qui dépensent dans une débauche effrénée la collecte qu'ils ont faite et qui a été fructueuse, grâce à leurs danses frénétiques [3]. Les meurtres sont aussi fréquents que les adultères. L'auteur nous fait assister à l'une de ces voluptueuses représentations des fables du paganisme grec dont nous avons parlé. Nous sommes à Corinthe, dans cette cité qui, déjà un siècle auparavant, avait une célébrité d'infamie. La pièce qui va être jouée est le *Jugement de Pâris*. Le mont Ida est reproduit avec ses sources murmurantes. Le rôle de Pâris a été confié à un beau jeune homme somptueusement vêtu. Un bel enfant complétement nu remplit celui de l'amour. Les trois déesses apparaissent successivement; Vénus est représentée par une jeune fille dans toute la fleur de la beauté. Chaque déesse plaide sa cause par une pantomime expressive. Vénus, suivie des Grâces et des Heures, au son d'une musique caressante, se livre à une danse pleine d'abandon et reçoit la pomme d'or devant l'assemblée charmée [3]. De Corinthe Apulée nous transporte à Alexandrie et nous décrit, avec un coloris non moins vif, une pompe religieuse en l'honneur d'Isis. Par un jour de printemps, sous le soleil ardent du ciel d'Egypte, la procession se met

[1] Voir le livre II des *Métamorph.*
[2] *Métamorph.*, II, 163.
[3] *Idem*, II, 309.

en marche pour consacrer à la déesse le vaisseau neuf qui doit placer le commerce maritime sous ses auspices. Le cortége est précédé par une mascarade plaisante qui mêle la bouffonnerie à la solennité religieuse. La pompe particulière de la déesse s'avance majestueusement. Des femmes vêtues de blanc jonchent le sol de fleurs ou y répandent des parfums précieux. Après elles une foule nombreuse porte des torches et des flambeaux. Une symphonie délicieuse vibre dans l'air. Ce sont les jeunes gens d'élite vêtus de blanc qui chantent une cantate au son des instruments. Sur leurs pas se pressent les initiés aux mystères d'Isis. Puis viennent les hommes et les femmes qui représentent les astres; les dernières portent des voiles parfumés. Les prêtres les suivent, ayant chacun dans les mains quelque symbole du culte égyptien. Les dieux sont portés triomphalement, et au milieu d'eux une petite urne en or, couverte d'hiéroglyphes, figure la grande Déesse. Le cortége s'avance au bord de la mer et consacre à Isis le navire votif tout surchargé d'ornements. Un sacrifice solennel offert au retour dans le temple, achève la cérémonie. C'est par un tel luxe de représentation que le paganisme retenait un peuple amoureux de l'éclat extérieur [1].

Si Apulée s'arrête avec complaisance sur le côté brillant du paganisme de son temps, il ne néglige pas le côté sombre. On sent en le lisant que la terreur plane sur ce monde païen si riant et si voluptueux.

[1] *Métamorph.*, II, 335.

La religion qui corrompt est aussi la religion qui épouvante. La pensée du monde invisible se dresse comme un spectre devant la table de l'orgie et fait pâlir les convives sous leurs couronnes de fleurs. L'ivresse des sens peut contribuer à accroître cet effroi sans remède. Ne connaissant d'autre divinité que la nature, c'est d'elle que le païen du second et du troisième siècle attend tout et redoute tout. Il place en elle cette région du mystère qui attire irrésistiblement la pensée de l'homme, parce qu'il sent toujours qu'il y a quelque chose au delà de ce qu'il voit ou de ce qu'il sait. Il s'imagine qu'elle tient en réserve des secrets bienfaisants ou redoutables, et il tombe complétement sous l'influence des imposteurs qui prétendent disposer de ses forces cachées. Le magicien l'emporte sur le prêtre et le philosophe, et règne en maître sur les esprits. La prédominance des cultes orientaux, toujours très enclins à la magie, la restauration de la philosophie pythagoricienne qui attribuait aux nombres et aux formules une vertu mystérieuse, la recrudescence du culte des démons ou esprits intermédiaires entre les dieux et les hommes, toutes ces causes réunies achèvent d'expliquer les progrès de ces honteuses superstitions dans tout l'empire[1]. On attribue à la magicienne une sorte de toute-puissance pour le mal et pour le bien. Elle fait l'objet de tous les entretiens; le soir, on se raconte à voix basse les effets terribles de son

[1] Voir sur ce sujet le livre si curieux et si érudit de M. Maury, *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*. Paris, 1860. Voir surtout pages 73 à 86.

pouvoir, les métamorphoses ridicules qu'elle opère avec sa baguette de Circé, les moyens dont elle dispose pour atteindre qui elle veut, et pour verser par ses philtres un amour insensé ou un délire furieux. On éprouve surtout une curiosité passionnée de saisir ses secrets, de soulever le voile de ses machinations. Cette curiosité fait le fond du roman d'Apulée; elle coûte cher à son héros, car pour s'être servi d'une certaine drogue dont il ignorait l'antidote, il est changé en âne et il devient ainsi le souffre-douleur de tout un monde infime dont il se venge en le peignant. Nous sommes introduits dans le laboratoire secret de la magicienne, dans l'antre de la sorcière. On y trouve des aromates de tout genre, des lances d'airain couvertes de caractères indéchiffrables, des pièces de fer,, tristes débris de vaisseaux naufragés, de nombreux morceaux de chair humaine appartenant à des corps récemment ensevelis ; ailleurs le sang d'hommes égorgés, précieusement conservé, des crânes à demi dévorés par des bêtes sauvages [1]. Les sépulcres ne sont pas même respectés. La magicienne va chercher dans les tombeaux, sur les bûchers, les substances dont elle composera ses drogues maudites. Souvent, au moment où l'on prépare les funérailles d'un mort, elle se hâte d'enlever le corps [2]. La sorcière opère ses maléfices en prononçant des paroles magiques sur les entrailles palpitantes des victimes et en célébrant des

[1] Maury, *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, I, 132.

[2] « Ne mortuorum quidem sepulcra tuta dicuntur. » (*Id.*, I, p. 8.)

sacrifices bizarres. C'est par ces rites connus d'elle seule qu'elle exerce son prétendu pouvoir sur la nature et sur les hommes; elle éteint, dit-on, la clarté du jour, fascine les malheureux jeunes gens auxquels elle a voué un fatal amour et opère les plus bizarres métamorphoses. La pratique des arts magiques conduisait au crime; on vit des magiciens immoler des petits enfants et arracher un avorton du sein de sa mère[1]. La sorcière a pour rivaux l'astrologue chaldéen et le nécromancien qui évoque les morts. Le premier, descendant dégénéré des mages persans, prétend indiquer exactement l'avenir par l'étude des astres. « Chez nous, à Corinthe, lisons-nous dans les *Métamorphoses* d'Apulée, il y a dans ce moment un étranger, Chaldéen de nation, qui met journellement toute la ville en émoi par ses réponses surprenantes, et qui gagne sa vie à publier les secrets du destin. Il indique quel jour il faut choisir pour faire un heureux mariage, pour jeter les fondements d'une construction durable, pour entreprendre un commerce[2]. » La supercherie de tels charlatans était parfois découverte, mais le métier n'en demeurait pas moins excellent. Ils dressaient déjà des thèmes de nativité et prétendaient ramener tous les événements de la vie de l'homme à l'influence des astres. « C'est par suite de la conjonction des étoiles, dit l'astrologue des *Recognitiones*, que les hommes sont homicides ou

[1] Denys d'Alexandrie, *apud* Eusèbe, *H. E.*, VII, 10. — Ammien Marcell., XXIX, 2. — Dœllinger, p. 661.
[2] Apulée, *Métamorph.*, liv. II, t. I, p. 73.

adultères, ou accomplissent quelque autre mal. La même cause contraint au bien les femmes honnêtes et pudiques[1]. » Cette doctrine devait paraître fort commode à un siècle corrompu. Les nécromanciens prétendaient au moyen de sacrifices mystérieux évoquer l'ombre des morts, et ils faisaient également un grand nombre de dupes, parmi lesquelles il faut ranger les empereurs Néron et Caligula[2]. La théurgie, qui dut son développement aux progrès du néoplatonisme, évoquait non-seulement les démons ou les morts, mais offrait de donner à l'homme l'intuition de la divinité par le moyen de formules cabalistiques. Les prêtres rivalisaient avec les magiciens de ruse et d'effronterie. Ils avaient mille moyens de produire des effets merveilleux à peu de frais. Ils savaient comment il fallait s'y prendre pour que les portes du temple s'ouvrissent d'elles-mêmes, quand le feu de l'autel était allumé, pour que les trompettes sonnassent au même moment un air triomphal, pour qu'au travers des flammes du sacrifice des figures majestueuses apparussent. Toute cette physique amusante était un précieux secret des sacristies païennes[3]. Les prêtres avaient mille moyens de multiplier les apparitions des dieux et les miracles qui les attestaient. La fraude pieuse n'inspirait aucun scrupule au point de vue de la sagesse antique, pourvu qu'elle atteignît son but et ré-

[1] « Compaginatione stellarum homines aut homicidæ aut adulteri fiunt. » (*Recognit.*, V, 16.)

[2] Suétone, *Néron*, 34.

[3] On trouve tous ces procédés indiqués dans les *Pneumatica* d'Héron. — Dœllinger, p. 649.

chauffât la dévotion du peuple ignorant. La superstition allait ainsi grandissant tous les jours. L'idolâtre de bas étage identifiait le dieu et sa statue et il se prosternait devant le bois et la pierre. Un païen converti du troisième siècle, Arnobe, nous montre par son propre exemple jusqu'où descendait ce honteux fétichisme, qui était le dernier terme de la religion élevée jadis si haut par les Sophocle et les Phidias : « O aveuglement, dit-il, je vénérais des statues à peine sorties de la forge, des dieux façonnés au marteau sur l'enclume, de l'ivoire, des peintures. Si je rencontrais une pierre polie ointe d'huile, je l'adorais comme si une vertu divine était en elle, je l'invoquais et je demandais des bienfaits à un bloc insensible, et je faisais ainsi le plus grave outrage à ces dieux dans lesquels je croyais, en les identifiant au bois, à la pierre, à l'ivoire ou à quelque autre matière [1]. »

La recrudescence de ce paganisme aussi fanatique que démoralisé, les progrès de cette dévotion ardente et impure dans les masses expliquent parfaitement le caractère populaire que revêtit la persécution contre l'Eglise. Comment le droit de la conscience eût-il été reconnu dans un si honteux obscurcissement de la conscience? Comment la religion de la sainteté n'aurait-elle pas exaspéré les adorateurs enthousiastes de la nature? L'intolérance du peuple ne s'attaqua pas seulement au christianisme, mais encore à la philoso-

[1] « Venerabar simulacra ex fornacibus prompta. Si quando conspexeram lubricatum lapidem adulabar, affabar. » (Arnobe, *Contra gentes*, I, 39.)

phie. Lucien, en nous retraçant l'histoire très curieuse d'un charlatan religieux de son temps, le faux devin Alexandre, nous le montre soufflant la haine à la fois contre les épicuriens et les chrétiens[1]. Il brûla publiquement, aux applaudissements de la foule, les écrits d'Epicure, qu'il accusait d'être subversifs de la religion nationale[2]. Mais on ne vit pas le disciple d'Epicure consumé avec ses livres; c'est que la philosophie du plaisir ne fait pas de martyrs : il faut croire à la vie éternelle pour mourir au nom d'une idée. Or, ce qui manquait surtout à la philosophie de la décadence. c'était une croyance ferme. Aussi pour se rajeunir et retrouver quelque autorité fut-elle obligée de suivre le courant de la superstition populaire, non par calcul, mais par entraînement. Le néoplatonisme, dont nous avons maintenant à esquisser l'histoire, fut le résultat de cette étrange combinaison de la spéculation transcendante et de l'aveugle dévotion des foules[3].

[1] Cet Alexandre avait fondé des mystères, et il déclarait que si quelque athée, épicurien ou chrétien se présentait, il fallait l'exclure : Εἴ τις ἄθεος ἢ χριστιανὸς ἢ ἐπικούρειος. (Lucien, *Alexander Pseudomantis*. c. XXXVIII. Edition Didot, p. 333.)

[2] Εὑρὼν τὰς Ἐπικούρου κυρίας δόξας, κομίσας ἐς τὴν ἀγορὰν μέσην ἔκαυσεν. (*Idem*, c. XXXVII.)

[3] M. Michel Nicolas a consacré une étude très intéressante dans le *Disciple de Jésus-Christ* (nos de janvier et de février 1858), à cette réaction du paganisme; seulement il lui donne à tort, selon nous, à l'exemple de Benjamin Constant, le nom d'orthodoxie païenne. L'orthodoxie du paganisme gréco-romain est entièrement débordée par les religions orientales. Les anciens symboles ont perdu toute précision; les noms des dieux s'échangent indifféremment. L'humanisme, qui fut l'orthodoxie de la Grèce et de Rome aux grands jours de leur histoire, est entièrement absorbé par le naturalisme.

§ II. — *La réaction païenne dans la philosophie.* — *Le néoplatonisme*[1].

La réaction païenne revêtit une forme savante dans les classes lettrées de la société ; elle donna naissance à une grande école de philosophie qui essaya par un suprême effort d'arrêter l'élan déjà irrésistible de la religion nouvelle. Cette école hardiment éclectique éleva un drapeau qui pouvait rallier toutes les tendances du passé ; sans jamais se rapprocher au fond du christianisme, elle tint compte des besoins nouveaux qu'il avait développés, et elle lui emprunta une certaine teinte mystique qui, tout en recouvrant des idées absolument contraires, servait à tromper plus d'un esprit superficiel. Imiter avec art ce qu'il repoussait et maudissait, ce fut l'originalité du néoplatonisme. Lui aussi prétendit satisfaire le cœur et l'esprit, consoler en même temps qu'éclairer et donner avec le système qui explique Dieu et le monde, la règle morale et la force intérieure nécessaires à la vie. Il fut une religion autant qu'une philosophie, et son succès tint en grande partie à cette tentative de concilier la pensée philosophique et les besoins religieux. L'ancienne Grèce et le mystérieux Orient furent également

[1] Voir, pour l'étude du néoplatonisme, 1° pour les textes principaux, Preller, *Historia philosophiæ græco-romanæ*. p. 496-554 ; 2° les *Ennéades*, de Plotin, traduites et annotées par Bouillet. 3 vol. Paris, 1857-61. 3° Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, traduction Tissot, t. IV ; 4° Jules Simon, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*. Paris, 1845 ; 5° Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*.

mis à contribution par le néoplatonisme, et cette fusion si souvent essayée à Alexandrie parut au moment de réussir, mais pour échouer avec plus d'éclat, car rien n'est dangereux pour les principes erronés comme leur pleine réalisation; la logique interne qui les développe les tue par ce développement même. Mais avant de mourir l'idée païenne jeta encore une vive clarté; semblable aux rois de l'extrême Orient, elle se fit un bûcher triomphal avec toutes les richesses de l'ancien monde qui périssait avec elle. Sa dernière expression fut aussi la plus complète et la plus large. Le néoplatonisme, c'est le paganisme antique qui livre son dernier combat avec toutes ses ressources. Qu'on ne s'y trompe pas; ce n'est pas lui qui dirige en réalité le parti païen. Il obéit à la même impulsion qui précipite le peuple au pied des autels d'Isis ou de Cybèle. S'il parvient pendant un temps à s'élever au-dessus du courant, il n'en est pas moins entraîné par lui, et après s'être maintenu quelques années sur les hauteurs d'une philosophie transcendante et spiritualiste en apparence, il se laisse bientôt tout à fait entraîner et submerger; il se confond en définitive avec la superstition la plus abjecte; la seule différence entre un philosophe néoplatonicien comme Jamblique et le prêtre de la grande Déesse, c'est que le premier porte un manteau au lieu d'une robe traînante, mais il n'en a pas moins justifié d'avance toutes les jongleries du prêtre en adoptant et justifiant la théurgie. C'est cette dernière évolution de la pensée païenne qu'il s'agit maintenant de retracer, sans oublier que nous écrivons une histoire

de l'Eglise primitive et non une histoire de la philosophie. Mais nous ne saurions négliger un mouvement intellectuel aussi important, qui eut pour premier caractère d'être une réaction puissante contre le christianisme. Rien ne peut mieux servir à nous faire mesurer l'influence considérable de la religion nouvelle que de voir quelle énergique et habile résistance la philosophie lui opposa alors même qu'elle avait la force matérielle pour auxiliaire. L'école d'Alexandrie a d'ailleurs une grande analogie avec plusieurs des hérésies de l'Eglise primitive; elle s'occupe des mêmes problèmes et leur donne des solutions identiques, si bien que l'on peut dire que le gnosticisme est le néoplatonisme du dedans, et le néoplatonisme le gnosticisme du dehors. L'Eglise, tout en le combattant victorieusement, n'est pas demeurée intacte dans la lutte. Elle a subi, à plus d'un égard, l'influence, sinon de la doctrine des Plotin et des Porphyre, au moins de la tendance orientale et ascétique qui en était l'inspiration première et en demeurait la pensée intime.

Il n'y a au fond qu'un grand problème de métaphysique, c'est celui du rapport du fini à l'infini. Tout y revient, et il a fait l'éternel tourment de l'intelligence humaine, toutes les fois qu'elle ne l'a pas supprimé sous prétexte de le simplifier en sacrifiant l'un des termes, soit le fini comme l'école d'Elée, soit l'infini comme l'atonisme et toutes les écoles sensualistes. Comment s'expliquer que l'être fini et changeant procède de l'être infini et immuable auquel il ressemble si peu? Cet être fini n'est pas seulement changeant

et périssable, il est encore entaché par le mal. Comment le mal découlerait-il du souverain bien? Voilà les questions qui s'imposent à l'esprit humain quand il cherche à remonter à l'origine des choses. A ces questions on ne peut concevoir que trois grandes réponses dont les formules varieront à l'infini, mais que l'on retrouvera toujours sous les systèmes les plus divers. La première, non pas en date mais en valeur, car la révélation chrétienne a été nécessaire à son élaboration, se place d'emblée au point de vue moral qui doit tout dominer. Elle ne résout pas toutes les difficultés, elle ne dissipe pas tous les nuages, mais elle fait jaillir de la conscience une vive et sûre lumière qui sauvegarde également l'idée de Dieu et l'idée morale. Le théisme ne se contente pas de nous montrer en Dieu l'être absolu; il y voit avant tout le bien absolu, et, comme il entend le bien dans un sens moral, le Dieu absolu est pour lui la liberté souveraine. Partant de cette notion de liberté, il explique la production des êtres finis par la libre création. L'acte créateur, précisément parce qu'il a pour premier caractère la liberté, ne peut être pleinement expliqué; il est raisonnable que ce qui est souverainement libre dépasse la raison et soit mystérieux. Pour le théisme, la question de l'origine du mal se distingue de celle de l'origine des êtres finis. Le Dieu libre a créé des êtres libres auxquels il a donné la loi du bien, mais ils ne sauraient être contraints à accomplir cette loi, sous peine de perdre leur liberté et par conséquent leur vraie nature. Le bien doit être librement pratiqué par eux. D'où il résulte que la possi-

bilité du mal est la condition du bien réel. Les déterminations de la volonté créée élèveront l'être libre au bien absolu ou le précipiteront dans le mal sans que le mal puisse être imputé à Dieu. Telle est la solution du théisme, dégagée de toute équivoque; le christianisme l'a consacrée avec éclat.

La seconde réponse au redoutable problème est celle du panthéisme qui absorbe l'infini dans le fini et fait du monde la manifestation nécessaire de l'être absolu, et à vrai dire place l'absolu réel dans la vie changeante et mobile des créatures. Cette solution a été au fond de toutes les religions de la nature comme de toutes les philosophies sensualistes. Mais il est une troisième conception plus subtile que le panthéisme, bien qu'elle finisse toujours par y aboutir, respectant davantage en apparence l'idée de Dieu, produisant même une morale austère, bien qu'elle sape le principe de toute morale en niant la liberté : c'est le dualisme. Dans ce système Dieu est, non pas la liberté souveraine, mais avant tout l'être absolu, immuable. Il y a une opposition radicale entre un tel Dieu et l'être relatif et particulier. Le bien étant assimilé à l'Etre absolu, le mal commence avec l'élément de diversité et de particularité. Il s'en suit que chaque être est entaché du mal dans la mesure où il se distingue du principe premier. Qu'est-ce à dire, sinon que le mal s'identifie avec la création ou la production des êtres particuliers? Le mal a la même origine que l'être fini. Nous retrouvons là l'idée orientale réalisée avec plus ou moins de logique dans les diverses religions de l'Asie. Elle se re-

trouve dans le platonisme aux plus beaux jours de la Grèce antique; elle y prend les brillantes couleurs de la plus noble imagination; elle se revêt d'un idéalisme très élevé, et elle est tempérée par l'humanisme grec qui pousse à l'action, au mouvement, et qui a entrevu l'idée morale, s'il ne l'a pas consacrée. Néanmoins Platon ne parvient pas à secouer le joug, et quoiqu'il ait écrit des pages admirables sur Dieu et la liberté morale, ces pages ne sont que de sublimes inconséquences. Le mal est toujours identifié au particulier et au fini, et l'ascétisme indien est en germe dans cette philosophie si éminemment grecque et si artistique dans sa forme. Si l'être fini et particulier retrouve sa place dans le système d'Aristote, les successeurs du grand péripatéticien lui sacrifièrent toujours plus l'être infini et tombèrent dans un sensualisme dégradant. L'humanité fut bientôt lasse d'une tendance qui l'avilissait, surtout quand elle eut reconnu tout ce qu'elle lui avait ravi de vraie grandeur. Asservie et dégradée, elle maudit les écoles qui avaient forgé ses chaînes, et elle regretta la philosophie de ses plus beaux jours. Elle revint donc au platonisme, mais sans le contre-poids de l'humanisme hellénique, qui réagissait efficacement contre l'idée orientale. Celle-ci devint toute-puissante; d'une part elle invoquait la tradition respectée de l'école favorite de la Grèce, de l'autre elle offrait aux esprits curieux l'attrait de la nouveauté. Venue des contrées d'où l'on attendait le renouvellement de la religion, elle avait pour elle le souvenir et l'espérance, et même le rêve. En outre, elle répondait admirablement

aux impressions attristées d'un temps de décadence; elle permettait de fuir et de haïr tout ce qui paraissait haïssable, elle respirait ce profond ennui de la vie terrestre qui était si naturel dans un monde en dissolution. Elle proclamait, comme le christianisme, les bienfaits de la vie intérieure, de la méditation, de la piété, et semblait répandre de douces clartés sur la mort. L'orientalisme parlait presque la langue de l'Evangile, mais pour développer des idées absolument contraires. Pour ces diverses raisons, il est facile de s'expliquer l'apparition et les succès du néoplatonisme au troisième siècle.

L'école d'Alexandrie, comme du reste toutes les grandes manifestations de l'esprit humain, ne fit que donner une expression définitive à des aspirations et à des pensées qui s'agitaient depuis longtemps dans le monde et cherchaient leur forme spéculative. Nous avons vu Philon jouer le rôle de médiateur entre le platonisme et un judaïsme fortement imbu de théosophie orientale. Sans fonder positivement une école, son système exerça une vaste influence. La spéculation philosophique s'élança sur ses traces dans cette région vague et brillante comme l'éther supérieur où se dérobaient les premiers principes des choses et où l'on ne s'élevait que sur les ailes d'une foi mystique. Plutarque, avec moins de profondeur que Philon, mais avec un talent d'écrivain bien supérieur, tenta pour la Grèce la même conciliation entre l'Orient et l'Occident. Ses écrits de morale et de philosophie respirent un éclectisme très large, visiblement incliné vers la

théosophie orientale, comme le prouve son traité sur l'inscription du temple de Delphes. « Il faut, disait Plutarque, que celui qui parle de Dieu et qui a scellé sa doctrine du témoignage de Platon, remonte plus haut et se rattache aux doctrines de Pythagore. Il faut qu'il en appelle aux nations célèbres et qu'il produise les cérémonies, les dogmes et les institutions qui, ayant été établies par les brahmes, les Juifs, les mages et les Egyptiens, se trouvent d'accord avec les doctrines de Platon[1] » On ne pouvait souhaiter plus explicitement l'alliance de l'Occident avec l'Orient. Numénius fit un pas décisif dans cette voie. Il perfectionna la théorie de l'émanation et ajouta au verbe de Platon une troisième hypostase qu'il assimilait au monde. « Il admettait, dit Proclus, trois dieux ; il appelait le premier le père, le second le démiurge et le troisième le monde[2]. » Le néoplatonisme devait modifier ce système en ménageant une transition moins brusque entre le monde et les hypostases divines, mais le mysticisme de Numénius prépara efficacement son avénement. « De même, disait-il, qu'un homme assis sur le rivage élevé de la mer atteint de ses regards perçants une barque de pêcheur solitaire et ballottée par les flots, de même celui qui s'est retiré loin des choses sensibles, s'unit au bien seul à seul, dans un commerce où il n'y a plus ni homme, ni animal, ni corps grand ou petit, mais une solitude ineffable et

[1] Eusèbe, *Præparatio*, VIII, 7.

[2] Πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον. (Proclus, t. II, p. 93.).

divine. Dans la réalité, ce n'est point par une marche aisée qu'on s'élève au bien; il faut un art divin pour y parvenir. Le meilleur moyen est d'abandonner les choses sensibles, de s'appliquer fortement aux mathématiques, jusqu'à ce qu'on arrive à la science supérieure qui consiste à savoir ce que c'est que l'Etre [1]. »

Le vrai fondateur de l'école d'Alexandrie fut Ammonius Saccas, le même philosophe qu'entendit Origène et dont la tradition a voulu faire un chrétien apostat. Il fut, de même que Socrate, l'inspirateur de l'école qu'il fonda, plutôt que son organisateur. Il n'a laissé aucune élaboration systématique de sa pensée, et cependant les néoplatoniciens furent unanimes pour le regarder comme leur premier maître. « Ce fut Ammonius d'Alexandrie, l'*inspiré de Dieu*, disait Hiéroclès, qui, le premier, s'attachant avec enthousiasme à ce qu'il y a de vrai dans la philosophie et s'élevant au-dessus des opinions vulgaires qui en faisaient un objet de mépris, comprit bien la doctrine de Platon et d'Aristote, les réunit en un seul et même esprit, et livra la philosophie en paix à ses disciples [2]. » Ainsi dès son origine l'école d'Alexandrie manifeste sa tendance éclectique; elle veut fondre en elle les doctrines les plus dissemblables et planer dans les hautes régions de l'inspiration divine. Ses maîtres principaux ont toujours tranché du prophète ou de l'apôtre, es-

[1] Eusèbe, *Præparat. evangel.*, XVI, 17. — Les *Ennéades* de Plotin, traduites par M. Bouillet, t. Ier, C.

[2] Les *Ennéades*, traduction Bouillet, t. Ier, p. XCIV.

sayant ainsi d'opposer révélation à révélation. C'est ce qui ressort avec évidence de la vie de Plotin, telle qu'elle nous est racontée par Porphyre. A en croire ce dernier, ce n'est pas simplement un démon, comme celui de Socrate, que Plotin aurait eu pour inspirateur, mais un Dieu véritable. « Un prêtre égyptien, dit-il, fit sa connaissance dans un voyage à Rome. S'étant mis en tête de donner des preuves de sa sagesse, il pria Plotin de venir voir l'apparition d'un démon familier qui lui obéissait dès qu'il l'appelait. » L'évocation devait avoir lieu dans une chapelle d'Isis : l'Egyptien assurait n'avoir trouvé que cet endroit qui fût pur dans Rome. Il évoqua donc son démon. Mais à sa place on vit paraître un Dieu qui était d'un ordre supérieur à celui des démons : « Vous êtes heureux, Plotin, s'écria l'Egyptien, vous avez pour démon un Dieu[1]. » Plotin avait une telle certitude de cette divine assistance, qu'étant convié un jour à un sacrifice, il répondit : « C'est aux dieux à venir me chercher et non pas à moi d'aller les trouver. » L'inspiration divine ne l'éclairait pas seulement, d'après ses disciples, sur les plus sublimes vérités de la philosophie, mais elle lui donnait encore une merveilleuse perspicacité dans la vie ordinaire. Il lisait dans les cœurs ; à peine était-il entré dans une grande maison qu'il discernait au premier coup d'œil l'esclave qui avait commis un vol. Il connaissait aussi par intuition les dispositions et le degré de culture de ses auditeurs. Vivant dans l'austérité la plus complète

[1] Voir la *Vie de Plotin*, par Porphyre, dans le deuxième volume de la traduction des *Ennéades*, p. 12.

en dehors des liens de la famille, entouré de disciples fervents, il unissait le mysticisme à l'ascétisme, et prétendait arriver par les macérations à la béatitude de l'extase. La plus grande partie de sa vie se passa en Campanie, dans la retraite, uniquement vouée à la philosophie, dont il était vraiment le pontife. La légende entoura sa mémoire d'une merveilleuse auréole. Porphyre nous cite un oracle sur Plotin, inspiré sans doute par quelque adhérent de l'école, et qui porte la trace évidente de l'alliance de la pensée philosophique et de la croyance religieuse, de la spéculation et de la dévotion : « Démon, qui étais homme, portait cet oracle, et qui maintenant es dans l'ordre divin des démons, délié des liens de la nécessité qui enchaîne l'homme..... soutenu par la vigueur de ton esprit, tu te hâtes d'aborder à un rivage qui n'est point submergé par les ondes, loin de la foule des impies, pour marcher dans la voie droite d'une âme pure, voie où brille une lumière divine. Lorsque jadis tu t'efforçais d'échapper aux vagues amères et à la pénible agitation de cette vie cruelle, au milieu des flots et des sombres tempêtes, souvent les dieux ont dirigé tes yeux vers le but véritable, vers la vie éternelle. Maintenant que tu t'es dépouillé de ton enveloppe mortelle, que tu es sorti du tombeau de ton âme inspirée, tu es entré dans le chœur des démons où souffle un doux zéphir; là on s'abreuve d'une divine ambroisie, là on est enchaîné par les liens de l'amour, on respire un air doux, on a un ciel tranquille. C'est là qu'habitent les fils de Jupiter, qui ont vécu dans l'âge d'or, les frères Minos et Rhadamante, le divin Platon,

le vertueux Pythagore, en un mot tous ceux qui ont formé le chœur de l'amour immortel[1]. »

Plotin possédait tous les dons nécessaires pour agir fortement sur l'esprit et sur l'imagination de ses contemporains. Il avait, en outre, vivement ressenti les tourments et les aspirations de son temps. Nous avons vu que plusieurs des principaux docteurs de l'Eglise trouvèrent précisément dans les douloureuses expériences d'une jeunesse consumée en recherches ardentes et stériles l'éloquence émue avec laquelle ils plaidèrent la cause du christianisme. On n'eût pas écouté, même quand elle fût descendue du ciel, une parole à laquelle eût manqué cet accent attristé. Les néoplatoniciens n'eurent tant de succès que parce que, comme les Justin Martyr et les Clément d'Alexandrie, ils avaient beaucoup souffert. Porphyre nous montre Plotin écoutant avec avidité dans sa jeunesse les philosophes d'Alexandrie, et revenant toujours de leurs leçons triste et découragé jusqu'à ce qu'ayant été conduit auprès d'Ammonius Saccas, il s'écria : « Voilà ce que je cherchais[2]. » Porphyre lui-même fut pris d'un tel dégoût de la vie qu'il fut au moment de se suicider. Il ne fut détourné de son projet que par son illustre maître. Les néoplatoniciens parlaient sans cesse de retraite, d'isolement, et du devoir pour le sage de fuir le monde. Aucun précepte ne plaisait mieux à l'élite morale d'une génération profondément dégoûtée de ce qu'elle voyait, alarmée de ce qu'elle pressentait, et lasse à mourir. Tous

[1] *Vie de Plotin*, p. 25, 26.
[2] *Vie de Plotin*, p. 4.

ces philosophes ascètes et mystiques étaient, à leur manière, des adorateurs du Dieu inconnu. Malheureusement ils demandaient au passé ce qu'il fallait chercher près d'eux, et ils se contentaient de restaurer là où il fallait renouveler hardiment.

Maintenant que nous connaissons le milieu dans lequel se produisit la philosophie néoplatonicienne, le problème qu'elle voulait résoudre et la direction générale de ses spéculations, il est temps de donner un aperçu de son système. Il suffit de s'en faire une idée exacte pour mesurer l'abîme qui la sépare du christianisme.

Où faut-il placer le premier principe? telle est la question que se pose tout d'abord Plotin. Ce premier principe sera évidemment, ce qu'il y a de plus simple, de plus étranger à la pluralité et au changement. Il n'est pas dans le monde de la matière où tout est périssable et entraîné dans un mouvement incessant et irrésistible. En nous élevant d'un degré, nous trouvons un monde mixte où la matière n'est plus seule, mais est unie à l'âme ; c'est ce qui nous frappe dans la nature humaine. Il est évident que nous n'avons pas encore atteint le principe absolument simple au delà duquel il n'y a plus rien, car le mélange implique la dualité, qui est le contraire de l'unité. L'être humain, qui a toujours été considéré avec raison comme un modèle du monde en proportions réduites ou un microcosme, nous révèle la constitution intime du monde. C'est dire que nous trouvons également le mélange dans l'univers qui nous entoure ; une âme immense l'anime et le pénètre, répandue et circulant partout

dans ce vaste corps comme le sang dans nos veines. Là encore est la dualité, la diversité, le changement. Mais cette âme du monde procède d'un principe supérieur, d'une âme non encore mêlée à la corporalité ; sera-t-elle pour nous le premier principe? Non, car cette âme originelle renferme en elle tous les germes des choses ; elle les contient virtuellement, mais déjà distincts les uns des autres. Elle est le *multiple idéal*. Elle procède donc d'un principe supérieur, qui est la raison, la pensée. Aristote et Platon s'étaient arrêtés à ce point comme au point culminant. Eh bien! ils se sont trompés, car la raison renferme encore une dualité. On ne peut se figurer la pensée sans son objet. Or, l'objet de la pensée, c'est l'être. Nous avons donc dans la raison suprême la pensée et l'objet pensé, l'intelligence et l'être. La dualité n'est pas vaincue. Il faut monter plus haut encore, et alors nous atteindrons le véritable principe premier, l'*Un* pur, qui est au-dessus de l'être et de la raison, qui ne peut ni se définir ni se penser. régnant dans le vide et le silence, au-dessus de tout ce qui a vie et intelligence, et dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'on n'en saurait rien dire qui le fasse connaître et qu'il est l'*Un* absolu et ineffable. C'est de ce néant qu'une dialectique subtile doit tirer la vie multiple de l'univers.

Plotin la fera descendre comme par cascades, d'être en être, par une série non interrompue d'émanations.

Comment se représenter ces émanations? Comment de cet *Un* solitaire, qui ne possède ni la pensée, ni le mouvement, verrons-nous jaillir la vie si riche, si variée qui

anime l'univers [1] ? Plotin ne répond à cette question que par des images ; il n'est jamais parvenu à la résoudre, car si l'*Un* renferme virtuellement le monde dans ses obscures profondeurs, il n'est plus l'*Un* absolu ; il cache en lui la dualité, la multiplicité. Passons sur cette inconséquence et considérons le développement du système. L'*Un* produit l'intelligence, et celle-ci produit l'âme de la même manière que le soleil produit la lumière, sans mouvement et sans changement, par un simple rayonnement [2]. « Il ne faut pas recourir, dit Plotin, à d'autres principes que les trois hypostases divines, mais assigner le premier rang à l'*Un*, le deuxième à l'intelligence qui est le premier principe pensant, puis le troisième à l'âme. » On peut se représenter le premier principe comme une source qui n'a point d'autre origine qu'elle-même, qui se verse à flots dans une multitude de fleuves, sans être épuisée par ce qu'elle leur donne [3]. Qu'on se figure encore la vie qui circule dans un grand arbre, sans que son principe sorte de la racine où il a son siége, pour aller se diviser entre les rameaux : en répandant partout une vie multiple, le principe demeure cependant exempt en lui-même de toute multiplicité, il en est seulement l'origine. [4] Plotin explique par des

[1] Δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἁπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτὸ, ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, ὂν ὄντως ἕν. (*Ennéades*, VI, 9, 6.)

[2] Εἰκόνα δὲ ἐκεῖνον λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν. (*Ennéades*, V, 1, 7.) Τὸ ἀπόῤῥεον ἐκ νοῦ λόγος. (*Id.*, 6, 28.) Ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα, εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει. (*Id.*)

[3] *Ennéades*, II, 9, 2.

[4] *Id.*, VIII, 18, 19.

images analogues les émanations de l'intelligence et celles de l'âme. Comme il y a dans le feu la chaleur latente et la chaleur qui rayonne à l'extérieur, de même il faut distinguer dans l'intelligence l'essence intelligente qui y demeure, et qui en est comme l'âme intérieure, de l'âme rayonnante qui en est le verbe et la manifestation [1]. Ainsi l'intelligence est le verbe de l'*Un*, l'âme est le verbe de l'intelligence et le monde à son tour est le verbe de l'âme. De cette manière, la virtualité pure passe à l'état d'acte et prend corps en quelque sorte. Cette corporalisation devient de plus en plus sensible, et les êtres s'éloignent toujours davantage du type idéal du bien qui demeure invariablement l'*Un* placé au-dessus de la pensée et de l'être. Il y a donc dégradation forcée des êtres. La création est une lumière immense qui s'affaiblit en s'éloignant de son foyer.

Le premier rayonnement de l'*Un* est l'intelligence : le rayonnement de celle-ci est l'âme qui contient en elle tous les êtres particuliers. L'âme produit le mouvement et la sensation, et le monde en procède par une émanation continue. Tout d'abord l'âme hypostatique produit l'âme du monde, qui lui est unie comme notre âme l'est à notre corps et qui façonne la nature d'après l'archétype des idées [2]; puis elle enfante les âmes individuelles dont les plus élevées en rang sont celles qui animent les astres, vrais ministres de la puissance céleste. Grâce à cette théorie, le néoplatonisme sanction-

[1] Vacherot, *Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie*, t. Ier, p. 432.
[2] Ἴνδαλμα φρονήσεως ἡ φύσις. (*Enneades*, IV, 4, 12.)

nait tous les préjugés de l'astrologie. Ces âmes individuelles sont à l'âme universelle ce qu'est l'actualité à la virtualité, la réalisation à la possibilité; elles sont la manifestation des idées contenues dans l'âme universelle. « L'âme étant toujours illuminée, illumine elle-même à son tour les choses inférieures, qui subsistent par elle, comme les plantes se nourrissent de la rosée; elles participent à sa vie, chacune selon sa capacité : de même un feu échauffe les objets qui l'entourent, chacun proportionnellement à sa nature[1]. » Le monde est une expansion nécessaire et éternelle de la vie divine[2]. La nécessité de la création entraîne la nécessité du mal. En effet le bien étant identique à l'*Un* immobile n'existe qu'à l'état de virtualité pure; le mal commence donc avec la dualité et la multiplicité, c'est-à-dire avec l'être lui-même et la pensée; il est inhérent à la vie et au mouvement. L'élément de division et de multiplication est la matière, qu'il ne faut pas confondre avec la corporalité grossière, bien qu'elle y arrive nécessairement par une série d'émanations successives toutes renfermées en germe dans la première de ces dégradations[3]. « Puisque le Bien ne demeure pas dans sa solitude absolue, le Mal existe nécessairement par l'effet de l'épuisement de la puissance divine, qui va en diminuant dans la série des émanations[4]. Au reste le Mal n'est pas sans mélange du Bien; il en est encore

[1] *Ennéades*, II, 9, 3.
[2] Οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψυχοῦτο τόδε τὸ πᾶν. (*Ennéades*, IV, 3, 9.)
[3] Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον, τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, καὶ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ. (*Enn.*, I, 8, 7.)
[4] *Id.*, I, 8, 7.

pénétré ; il est comme un captif que la Beauté couvre de ses chaînes d'or afin que les dieux ne le voient pas dans sa nudité, et que les hommes ne l'aient pas toujours sous les yeux, ou que s'ils l'ont quelquefois sous les yeux, ils se rappellent le Bien lorsqu'ils en aperçoivent une image affaiblie[1]. »

Il est évident qu'en partant de données semblables, la notion morale du bien et du mal est complétement sacrifiée. La liberté ne saurait rompre cette chaîne non interrompue d'émanations qui sont liées entre elles par une logique inflexible, par l'éternelle et invincible loi de la création. Il n'est pas possible que l'*Un* ne laisse pas rayonner de lui l'intelligence, que l'intelligence ne produise pas l'âme, que l'âme ne produise pas le monde et que dans le monde les êtres divers ne s'échelonnent pas dans une ligne descendante, par une série de dégradations auxquelles ils ne sauraient se soustraire. Il en est de l'univers comme d'un drame où chacun a son rôle déterminé d'avance. « Dans ce drame de la vie, c'est l'âme qui est l'acteur ; cet acteur reçoit son rôle du Créateur, comme les acteurs ordinaires reçoivent du poëte leur masque, leur vêtement, leur robe de pourpre ou leurs haillons. Le sort d'une âme est conforme à son caractère ; elle chante son morceau, c'est-à-dire elle fait les actes qu'il est dans sa nature de faire[2]. » Quand Plotin essaye de faire une part à la liberté humaine en disant que dans ce drame de la vie l'acteur peut jouer son rôle bien ou mal, il tombe dans une

[1] *Ennéades*, I, 8, 15. [2] *Id.*, III, 1, 17.

contradiction qui fait plus d'honneur à son sens moral qu'à son sens philosophique, et il n'en conclut pas moins que ce qui est mauvais pour l'individu est bon pour l'ensemble. D'ailleurs par le fait seul qu'elle est forcément éloignée de l'*Un* ou du bien absolu, la créature est condamnée au mal ; son péché originel c'est d'exister, puisque le mal se mesure à la distance où nous sommes du premier principe et que, cette distance, nous ne pouvons ni la supprimer ni la diminuer. J'aurai beau jouer mon rôle admirablement, je n'en jouerai pas moins un mauvais rôle sur ce triste théâtre de la vie changeante. Puis dans la manière même dont je le joue je suis déterminé par ma nature première que je ne me suis pas donnée. Il ne faut pas trop s'en tourmenter, car le mal au fond n'est qu'une privation du bien et cette privation dans un sens est un bien, puisqu'il est nécessaire que la création sorte éternellement de sa source cachée, et que la diminution du bien est la condition de cette émanation. La déchéance humaine n'est point un égarement de la volonté. « Descendre dans la matière voilà la chute de l'âme [1]. » Mais cette chute étant la condition même de la création, n'est point un mal réel, et nous n'avons plus qu'à conclure à l'optimisme. « Le monde est un tableau dans lequel l'ombre fait ressortir la lumière. C'est un concert où se produisent des sons graves et des sons aigus, qui en se combinant se fondent dans une harmonie ravissante. Les bons et les méchants sont conduits à faire

[1] *Ennéades,* III, 8, 4.

des choses opposées, par l'art qui dirige l'univers comme on dirige un chœur de danse : une partie en est bonne et l'autre mauvaise, mais l'ensemble est bon [1]. C'est la raison qui, en gouvernant le monde, produit toutes choses et qui veut qu'elles soient telles qu'elles sont ; c'est elle qui produit conformément à sa nature rationnelle ce qu'on appelle des maux, parce qu'elle ne veut pas que tout soit également bon [2]. » Au reste, si tous les êtres sont sortis du premier principe par voie d'émanation, ils tendent à y retourner. L'homme revient à l'*Un* par la mort : « Jupiter, le père des âmes, prenant pitié de leurs peines, a fait leurs liens mortels et leur accorde du repos à certains intervalles en les délivrant du corps afin qu'elles puissent revenir habiter la région où l'âme universelle demeure toujours sans incliner vers les choses d'ici-bas [3]. » Elles passent par une série plus ou moins prolongée de transmigrations qui sont déterminées par leur mérite. L'ascension est d'autant plus longue que la descente a été plus profonde [4]. Plotin admet que nous avons eu plusieurs existences avant celle-ci [5]. Mais dans cette vie le sage peut déjà rejoindre l'*Un*. Les vertus ordinaires commencent sa purification, mais des vertus plus hautes sont nécessaires pour l'arracher à lui-même. L'ascétisme est la première condition de l'union avec le Dieu suprême. « Le corps attire sur nous une multitude de maux. Il faut donc que nous fuyions d'ici-bas, que

[1] *Ennéades*, III, 1, 16, 17.
[2] *Id.*, III, 2, 11.
[3] *Id.*, IV, 3, 12.
[4] *Id.*, IV, 3, 14.
[5] *Id.*, III, 3, 4.

nous nous séparions du corps, que nous nous appliquions à n'être pas cet animal, ce composé dans lequel prédomine la nature du corps. L'âme raisonnable n'est pas dans le corps; elle s'élève aux choses intelligibles, au bien, au divin; elle tâche de leur devenir identique, et elle vit d'une manière conforme à la Divinité quand elle s'est retirée en elle-même[1]. » L'ascétisme amène le sage à mépriser la douleur. Il n'excitera pas la pitié au milieu des souffrances, il ne laissera pas éteindre en lui la lumière qui lui est propre : c'est ainsi que la flamme continue à briller dans le fanal malgré la tempête déchaînée[2]. Toutefois l'ascétisme ne suffit pas pour consommer cette union avec le Bien. L'ancienne dialectique platonicienne est également insuffisante. En effet elle ne conduit pas au premier principe, mais seulement au second, qui est l'intelligence. Pour monter plus haut il faut s'élever au-dessus du raisonnement, et alors il n'y a plus que l'extase qui nous plonge dans l'absolu, en anéantissant notre individualité, et en noyant le sentiment de notre existence et notre pensée. « L'âme s'avance dans son ascension vers Dieu jusqu'à ce que, s'étant élevée au-dessus de tout ce qui lui est étranger, elle voie, seule à seul, dans sa simplicité, dans toute sa pureté, Celui dont tout dépend, auquel tout aspire, duquel tout tient l'existence, la vie, la pensée. Quels transports d'amour ne doit pas ressentir celui qui le voit! avec quelle ardeur ne doit-il pas souhaiter s'unir à lui! Celui qui ne

[1] *Ennéades*, II, 3, 9. [2] *Id.*, I, 4, 8.

l'a pas encore vu le désire comme le bien, celui qui l'a vu l'admire comme la souveraine beauté, et frappé à la fois de stupeur et de plaisir il dédaigne les choses qu'il appelait autrefois du nom de beauté. C'est ce qui arrive à ceux auxquels sont apparues les formes des dieux et des démons : ils ne regardent plus la beauté des autres corps. Que pensons-nous donc que doive éprouver celui qui voit le Beau même, le Beau pris en dehors de la terre et du ciel. Celui qui est malheureux, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs, ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté; c'est celui-là seul qui se voit exilé de la possession de la beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner la royauté, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, obtenir de contempler la Beauté face à face[1]. »

« Fuyons, fuyons, ajoute Plotin, dans notre vraie patrie. Notre patrie est aux lieux que nous avons quittés. Comment y revenir? Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire, ils ne sauraient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Ce ne sont pas non plus des navires qu'il nous faut, ni des chars emportés par de rapides coursiers; laissons de côté ces inutiles secours. Pour revoir cette chère patrie il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'âme en fermant ceux du corps[2]. L'âme s'élève à la beauté, puis à la beauté et au bien suprême. Elle s'unit à lui dans l'amour et la contem-

[1] *Ennéades*, I, 6, 7. [2] *Id.*, I, 6, 8.

plation; bien plus elle se transfigure à sa ressemblance, car la beauté suprême rend beaux ceux qui l'aiment. De même que ceux qui ont gravi une haute montagne brillent tout à coup, au sommet, des couleurs du sol reflétées par la lumière; de même l'âme n'a pas plutôt contemplé le monde intelligible qu'elle en revêt la couleur, c'est-à-dire la beauté[1]. » Plotin développe admirablement la théorie de la contemplation, qui doit être selon lui la vue de l'invisible et exige une affinité morale entre l'âme et ce qu'elle contemple. Il demande, comme le ferait un apologiste chrétien, que l'homme se purifie pour dégager l'œil intérieur de tout ce qui l'obscurcit. « Ce n'est, dit-il, que par l'œil qui s'ouvre en toi que tu peux apercevoir la beauté suprême. Mais si tu essayes d'attacher sur elle un œil souillé par le vice, impur et dépouillé d'énergie, ne pouvant supporter l'éclat d'un objet aussi brillant, cet œil ne verra rien, quand même on lui montrerait un spectacle naturellement facile à contempler. *Il faut d'abord rendre l'organe de la vision analogue et semblable à l'objet qu'il doit contempler*. Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin pour obtenir la vue du Beau et de la Divinité[2]. » En suivant cette noble méthode l'homme arrive non-seulement à contempler le bien absolu, mais il s'identifie à lui, il devient Dieu lui-même. « Le but auquel l'homme aspire, dit Plotin, c'est de devenir Dieu.[3] » C'est le dernier mot du système, parce qu'il n'y a rien au delà d'une telle promesse. Enivré d'enthousiasme comme

[1] *Ennéades*, V, 8, 11. [2] *Id.*, I, 6, 9.
[3] *Id.*, I, 2, 6.

d'un nectar céleste, l'homme qui est arrivé à l'identification divine, ne connaît plus ni le mouvement, ni l'intelligence. Il est en effet parvenu au-dessus de l'âme et de la raison, dans cette haute et solitaire région de l'*Un* absolu, où expirent à la fois la vie, l'être et la pensée[1].

Après cette exposition du système alexandrin, il nous est facile de mesurer la distance qui le sépare de l'Evangile. Un écrivain savant et distingué a vu dans ces deux grandes doctrines une double manifestation d'une même tendance. « Tous deux engendrés du même principe, dit M. Vacherot en parlant du christianisme et du néoplatonisme, mais issus d'origine différente, ils manifestent, par leur ressemblance et leur diversité, cette unité de principe et cette différence d'origine. C'est l'alliance de l'Orient et de la Grèce qui les constitue également, mais c'est la tradition orientale qui a préparé l'un, et la tradition grecque qui a préparé l'autre. Dans le christianisme, le principe oriental domine; dans le néoplatonisme, c'est le principe grec. » Un tel jugement a lieu d'étonner quand on connaît les deux doctrines. Tout d'abord le néoplatonisme est bien plus rapproché de l'Orient que de la Grèce. Il a reçu de celle-ci une tradition d'école et une langue encore admirable; mais il est semblable à ces citoyens d'un pays qui ne le représentent que pour le sacrifier dans un traité désastreux. Il porte ses hommages bien moins

[1] Ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ. Ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ. (*Ennéades*, VI, 7, 35.)

aux autels du Dieu inconnu qu'à ceux des dieux étrangers, et il renie avec éclat, au profit de la théosophie orientale, l'humanisme de la grande époque de l'hellénisme. Ce qu'il relève dans l'ancienne Grèce, c'est précisément l'élément venu du dehors, en rejetant la forte sève morale qui le neutralisait. Au fond, le christianisme, par son spiritualisme et son caractère moral, a bien plus d'affinité que le néoplatonisme avec les grands côtés de l'hellénisme, tels qu'ils se trouvent chez Socrate, dans la partie non orientale de Platon et dans cette noble poésie des Eschyle et des Sophocle, dont la muse inspiratrice est la conscience. Mais l'Evangile n'a point péniblement amassé son trésor; il n'est pas vrai « qu'il se soit assimilé la science de toutes les écoles pour la convertir en sa propre substance! » Il a apporté sa doctrine du ciel, sans être obligé de la mendier à la terre, et c'est ce qui lui imprime cette unité vivante qui manquera toujours aux fusions artificielles composées d'éléments hétérogènes. Entre le néoplatonisme et le christianisme, les analogies sont tout extérieures, la différence est profonde et fondamentale. Ils se meuvent dans une même sphère; ils se disputent les mêmes hommes, ils s'efforcent de répondre aux mêmes besoins. De là une certaine ressemblance dans la langue, dans les formules, dans les procédés de discussion. On n'est pas trop dépaysé en passant d'Origène à Platon. Gardons-nous d'oublier que les philosophes néoplatoniciens ne se sont pas fait faute d'imiter ce qu'ils voulaient combattre, et qu'ils connaissaient très bien la doctrine rivale. Ils appelaient

dédaigneusement saint Jean un barbare[1], mais ils ne l'en citaient pas moins, et ils ne se contentaient pas de lui emprunter un texte isolé. Clément d'Alexandrie avait développé longtemps avant Plotin la théorie si belle de la contemplation de l'invisible, et il avait écrit ces mots significatifs que Plotin n'a fait que commenter : « *Le semblable se perçoit par le semblable.* » Les néoplatoniciens comme les chrétiens parlent de Trinité, de chute, de relèvement et d'union avec Dieu ; mais les mots seuls se ressemblent. La Trinité chrétienne est absolument distincte du monde ; elle se présente à nous comme l'éternelle réalisation de l'amour divin qui se suffit à lui-même, qui est souverainement libre et n'est point contraint de chercher son objet et son complément dans la création de l'univers. Le Dieu de l'Evangile est un Dieu personnel placé au-dessus et en dehors de la création ; il crée parce qu'il le veut bien, et la création, étant un acte souverain de sa liberté, n'est point une limite à sa puissance ; elle ne renferme donc pas nécessairement le mal. La Trinité néoplatonicienne, au contraire, est une simple construction dialectique placée dans le vide qu'elle ne remplit pas et dans le néant qu'elle ne parvient pas à animer. Quelle analogie peut-on établir entre le Très-Haut et le Très-Saint, celui qui est le Père au sens le plus élevé et le plus tendre, et cet Un abstrait, qu'on ne peut atteindre ni par la pensée, ni par le cœur, et qui met sa gloire à n'être pas[2] ? Le Dieu du théisme chré-

[1] Jules Simon, tom. II, p. 72.
[2] Voir sur ce point Jules Simon, ouvr. cité, liv. II, c. IV.

tien s'appelle : *Je suis celui qui suis.* Le Dieu néoplatonicien ne se lasse pas de dire : *Je ne suis pas*, car il est au-dessus de l'être et de la raison. Et pourtant si haut qu'il se soit placé par delà l'être concret et réel, il n'a pas réussi à s'en distinguer; il n'a pu, comme le Dieu du christianisme, élever une haute barrière entre lui et le monde. Le monde, en définitive, procède de lui comme un fleuve de sa source, comme un arbre de sa racine, et ces images, usitées dans l'école d'Alexandrie, font retomber son Dieu de sa grandeur usurpée. Au fond de ces nues profondeurs d'un ciel terne et vide, nous retrouvons la vieille idole de tous les paganismes; seulement elle est dépourvue de ses ornements, mais nous sommes encore en présence de la nature; si elle est réduite à un principe abstrait, elle n'en est pas moins soumise à un développement nécessaire. La liberté bannie de la théodicée néoplatonicienne ne se retrouve pas dans la psychologie du système. Si l'école parle de chute comme l'Evangile, cette chute pour elle n'est pas une déviation de la volonté, elle consiste uniquement dans la descente des âmes dans le monde de la matière. La déchéance est la loi de l'univers, car elle est la condition de l'émanation qui implique la diminution du bien. La morale devient de la cosmogonie. Quant au relèvement, tandis que le christianisme le rattache tout entier à une grande œuvre de rédemption, à une libre immolation que l'être déchu ne s'assimile qu'en s'y associant, le néoplatonisme le fait dépendre de l'ascétisme et de l'extase, c'est-à-dire de l'homme seul livré à lui-même; celui-ci triomphe

du mal dans son corps et dans son âme par le simple déploiement de ses forces jusqu'à ce qu'enfin, par une série de migrations, il s'unisse parfaitement au bien absolu. Les conséquences de l'une et l'autre méthode de salut ne diffèrent pas moins que les procédés recommandés. Le christianisme, par l'humilité et la mortification, conduit à la plénitude de la vie, et sa morale se résume dans cette parole du Christ : « *Si quelqu'un perd sa vie, il la retrouvera.* » Le néoplatonisme, par l'ascétisme et l'extase, veut amener l'homme à l'anéantissement, car le dernier terme du progrès, selon lui, c'est de perdre toute conscience de soi, c'est d'être semblable à celui qui n'est pas, c'est donc de ne pas être. Lui aussi dit à l'homme : « Écoute-moi et tu seras comme un Dieu; » mais ce Dieu auquel il faut ressembler, c'est l'abstraction pure, c'est le non-être, c'est le néant imparfaitement dissimulé par un langage brillant, poétique, semblable à ces tapis de neige étincelante qui, dans les hautes sommités, recouvrent d'affreux abîmes. Ainsi finit la noble philosophie grecque; elle va se perdre dans la *Nirvana* du boudhisme; elle pousse l'idée orientale jusqu'aux dernières conséquences, jusqu'au suicide moral que les sombres forêts de l'Inde semblaient devoir seules abriter.

La philosophie de la nature a parcouru le même cycle que la religion de la nature; elles arrivent l'une et l'autre au même terme, c'est-à-dire à l'anéantissement, tant il est vrai qu'en s'enfermant dans le monde inférieur, en cherchant la vie dans la nature, on s'éloigne de la source véritable de l'être. Le principe de la nature

est au-dessus d'elle et en dehors d'elle; elle ne se suffit pas à elle-même, et quiconque ne s'élève pas à la région plus haute où réside le principe de toute vie, ne rencontre en bas que la mort, et ne s'arrête sur cette pente que quand il est arrivé au néant. Le naturalisme s'ensevelit nécessairement, comme religion et comme philosophie, dans le monde inférieur où il croyait trouver une vie suffisante.

L'accord entre la philosophie et la religion, également tombées sous l'obsession de l'idée orientale, va devenir de plus en plus sensible. Le néoplatonisme commence par dédaigner la religion populaire, tout en subissant son influence. Comme le dit un de ses maîtres[1], il institue, au moyen de savantes théories, des espèces de mystères philosophiques à l'usage des esprits distingués; ces mystères sont d'un accès plus difficile que ceux d'Isis et de Mithra; leurs symboles sont plus sévères, mais ils reposent sur les mêmes principes. Peu à peu il descend de ces hauteurs de l'abstraction; il accepte et justifie les superstitions de la foule, car il y a place pour tous les dieux dans la chaîne de ses émanations. Porphyre multiplie les hypostases et les divinités pour ménager la transition entre le premier principe et le second. Jamblique, partant de l'idée que l'âme et la matière sont unies par des liens subtils et qu'il est possible au sage de faire mouvoir, imagine une théurgie compliquée; il prétend se servir de la magie pour obtenir l'intervention de ces

[1] *Ennéades*, I, 6, 7.

âmes plus éthérées qui s'appellent les dieux. Il triomphe facilement des objections de Porphyre, indigné d'un si grossier charlatanisme, et le pacte est définitivement passé entre l'école et le temple; ainsi se forme la coalition entre les représentants du passé pour battre en brèche la religion nouvelle. Essayons de retracer les phases diverses de cette polémique. Nous verrons que si la société païenne vouait les chrétiens à une mort cruelle, elle ne les traitait pas comme les victimes sacrifiées dans ses temples; au lieu de les couvrir de fleurs, elle les insultait jusqu'au pied de l'autel où elle les immolait.

CHAPITRE II.

LES ATTAQUES CONTRE LE CHRISTIANISME [1].

—

§ I. — *La polémique courante.*

La réaction païenne telle que nous l'avons décrite était par elle-même une protestation passionnée contre le christianisme. Mais une haine si violente ne pouvait se contenter d'une opposition sourde; elle devait se manifester ouvertement, tantôt éclatant comme une clameur meurtrière des multitudes, tantôt lançant des sarcasmes envenimés comme des flèches légères, tantôt se déployant largement dans des attaques systématiques. Furieuse et grossière dans la bouche du plébéien ou du villageois, fine et ironique aux lèvres serrées du moqueur de bon ton, savante et didactique dans les écrits des philosophes, elle est également ardente dans tous les rangs et à tous les degrés de culture; le fanatisme populaire et la science qui se sont associés pour reconstituer le paganisme cimentent leur alliance pour combattre l'ennemi commun.

[1] A part les écrits des Pères ou des écrivains païens du temps, nous citerons l'ouvrage de Tschirner, *Geschichte der Apologetik.*

Nous ne reviendrons plus aux infâmes calomnies qui traînaient dans la boue des carrefours et qui ont tant de fois amené l'effusion du sang innocent. Nous les avons mentionnées plus d'une fois dans l'histoire des persécutions qu'elles contribuèrent si efficacement à provoquer ou à justifier aux yeux des masses ignorantes. Ces accusations portaient sur l'origine récente du christianisme, sur la nudité de son culte qu'elles flétrissaient du nom d'athéisme, sur l'immoralité prétendue de ses sectateurs, sur sa noble indépendance vis-à-vis de l'Etat en matière religieuse, et enfin sur les malheurs et les fléaux dont on le rendait responsable, sous prétexte qu'il excitait la colère des dieux [1]. La lutte judiciaire entre les deux religions a été défrayée pendant trois siècles par des calomnies semblables. Nous ne nous occupons plus que des attaques auxquelles a répondu l'apologétique proprement dite, celle qui n'est pas un simple plaidoyer. Elles varient selon la position des opposants, et il est d'un grand intérêt de décomposer en quelque sorte la coalition formée par les adversaires du christianisme, en cherchant les divers courants qui s'y mêlent et s'y confondent. Les objections des philosophes ont été présentées dans des écrits dont les fragments nous restent. Il est donc facile de les connaître ; mais à côté de cette opposition systématique et raisonnée, il y en avait une autre qui se distinguait des invectives vulgaires et qui était comme l'opinion courante des classes cultivées. Nous la trouvons

[1] Tschirner, *Gesch. der Apol.*, p. 223-225.

éparse dans les écrits des apologistes de l'Eglise, et il faut essayer de la résumer si nous voulons nous rendre compte de tout ce qui faisait obstacle aux progrès du christianisme. Le dialogue de Minutius Félix, qui met en scène un païen des classes moyennes, étranger à toute secte philosophique, le véritable *honnéte homme du temps*, comme on eût dit au dix-septième siècle, nous fournit les plus précieux renseignements sur ce qu'on pouvait penser alors de la religion nouvelle, en dehors des sacristies et des écoles. Cæcilius, l'antagoniste de l'interlocuteur chrétien, représente parfaitement l'homme du monde, qui n'est ni prêtre, ni écrivain en titre, mais qui a puisé ses convictions ou ses préjugés dans l'atmosphère sociale de son époque. Il ne faut pas s'attendre à trouver chez lui beaucoup de logique; il exprime des idées souvent contradictoires, mais elles tendent toutes à la même fin : la réjection du christianisme.

Tout d'abord les paroles du païen cultivé trahissent une grande lassitude morale et intellectuelle. On reconnaît de suite qu'il n'appartient pas à l'une de ces époques de spéculation audacieuse dans lesquelles l'esprit humain espère tout pénétrer, tout expliquer. Il n'appartient pas davantage à un âge de confiance naïve où tout ce qui est merveilleux et poétique inspire la foi et l'enthousiasme. Ce n'est ni l'enfance avec sa candeur, ni la jeunesse avec son élan. C'est un doute mêlé de superstition; c'est un scepticisme prudent qui n'est pas poussé jusqu'à ses dernières conséquences, et qui, s'arrêtant soudain, se prosterne devant la première idole

venue, pourvu qu'elle soit vénérée depuis longtemps. Qu'on ne s'y trompe pas! cette génuflexion n'est pas un acte de pure hypocrisie accompli uniquement pour tromper les spectateurs. Non, c'est un acte sincère. L'âme n'a la force ni de douter ni de croire complétement; elle ne s'arrête ni dans la négation, ni dans la foi; elle flotte de l'une à l'autre, ou plutôt elle les combine et les associe. Au fond elle ne croit pas à l'existence d'une vérité religieuse, et cependant elle ne conclut pas à un athéisme franc et décidé. Elle substitue la probabilité à la certitude, ce qui l'amène bientôt à substituer l'antiquité à la vérité, car une fois les raisons intimes de croire supprimées, rien ne paraît plus probable que ce qui est antique. La tradition est la béquille des croyances caduques qui ne se supportent plus elles-mêmes. Aussi verrons-nous Cæcilius, après avoir formulé un scepticisme absolu, se rejeter les yeux fermés dans les bras de la religion de ses pères. Si une telle situation est pleine de contradictions, c'est au point de vue des idées, mais non à celui des sentiments; car la faiblesse morale qui empêche les convictions solides se concilie parfaitement avec le lâche abandon aux opinions reçues. Cæcilius obéit à une inspiration identique, soit qu'il formule un doute universel, soit qu'il exprime une adhésion sans réserve aux dieux de sa patrie. Les vigoureuses affirmations du christianisme lui répugnent tout autant que ses hardies négations. Cette âme malade, mais aimant son mal et surtout son repos, répugne au viril effort qui est nécessaire pour saisir une vérité nouvelle ou pour repousser

une erreur ancienne. « Quelle distance, dit Cæcilius, entre la faiblesse humaine et la recherche des choses divines[1]! Nous ne pouvons connaître ni ce qui est suspendu au-dessus de nous dans les cieux, ni ce qui est plongé dans les abîmes souterrains. La recherche en est interdite et il serait impie de le vouloir sonder. De deux choses l'une : ou la vérité toujours incertaine nous est cachée et voilée, ou, ce qui est plus croyable, la fortune affranchie de toute loi gouverne au gré de ses caprices changeants[2]. » Ce scepticisme commode n'inspire même pas à Cæcilius la tolérance ; le païen blasé s'irrite de ce que l'on prétend à côté de lui résoudre ces grandes questions qui l'importunent, et il s'indigne surtout de ce que certains hommes sans culture, étrangers aux lettres, voués à de vils métiers, osent parler avec une entière certitude du premier principe de toutes choses, sans s'arrêter devant sa majesté, tandis que, depuis tant de siècles et après avoir traversé tant de sectes diverses, la philosophie est encore incertaine à son sujet[3].

On croirait qu'en partant d'idées semblables Cæcilius sera conduit logiquement à envelopper le paganisme dans le même anathème que le christianisme, mais il obéit à une dialectique d'un genre particulier

[1] « Cum tantum absit ab exploratione divina humana mediocritas. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. V.)

[2] « Adeo aut incerta nobis veritas occultatur et premitur ; aut, quod magis credendum est, variis et lubricis casibus, soluta legibus, fortuna dominatur. » (*Id.*)

[3] « Indignandum audere quosdam et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, certum aliquid de summa rerum et majestate decernere. » (*Id.*)

qui enchaîne bien plutôt les sentiments que les pensées. Il n'a pas l'énergie nécessaire pour être conséquent avec lui-même au risque de compromettre son repos; il manque de logique parce qu'il manque de courage, et après une fière tirade contre ceux qui prétendent posséder la certitude religieuse, il s'incline respectueusement devant la religion dans laquelle il est né. « Puisqu'il n'y a de certain dans la nature, dit-il, que le hasard, le guide le plus vénérable et le meilleur que nous puissions choisir dans le chemin de la vérité n'est-il pas la tradition de nos pères? Suivons la religion qu'ils nous ont transmise; adorons les Dieux que nous fûmes accoutumés à craindre dès l'enfance et qui nous sont familièrement connus, et gardons-nous bien de les discuter[1]. » Cæcilius, tout en exprimant de nouveau à plusieurs reprises ses doutes impies, n'en présente pas moins une apologie utilitaire du paganisme; il établit par l'histoire qu'on ne s'est jamais bien trouvé de l'abandonner. Son argumentation revient à ceci : Rien n'est moins certain que les croyances sur lesquelles se fondent les anciennes religions, mais comme il n'est pas non plus prouvé qu'elles soient absolument fausses, et qu'elles semblent avoir contribué à la prospérité de la patrie, le plus sûr est de s'y tenir. On le voit, cette adhésion au paganisme est la dernière expression du scepticisme qui finit par douter de lui-même. Si tout d'abord le païen se montrait irrité des affirmations si puissantes du christianisme, il le maudit mainte-

[1] « Quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis majorum excipere disciplinam? religiones traditas colere? » (Min. Felix, *Octav.*, c. V.)

nant parce qu'il sape par la base l'édifice vermoulu des anciennes religions. « Puisque toutes les nations, dit Cæcilius, s'accordent à reconnaître des dieux immortels, bien qu'un nuage épais recouvre leur origine et leur nature, je ne puis supporter dans ce consentement universel l'audace ou la sagesse impie de ces novateurs qui veulent renverser ou affaiblir une religion *si antique, si utile, si salutaire* [1]. Comment ne pas gémir en voyant se liguer contre les dieux des hommes rattachés à une secte misérable, illégale, maudite, des hommes qui ramassent dans la fange des femmes sottes et crédules, faciles à tromper par leur sexe même. Ainsi se forme une impie conjuration [2]. » Cæcilius répète, en les développant, les calomnies ordinaires lancées contre les assemblées nocturnes des chrétiens; il n'a pas honte de manifester une crédulité plus stupide que celle d'aucune femme au monde, et de montrer jusqu'à quel point la passion peut avilir un esprit fin et distingué.

Ce mélange de scepticisme et de servilité qui caractérise cet homme évidemment bien posé dans la société romaine devait se retrouver chez un grand nombre de ses contemporains, car il est de tous les temps. On aime à professer un doute élégant sans rompre formellement avec la religion et tout en comptant retrouver son appui dans les situations extrêmes. Les prêtres

[1] « Hanc religionem tam vetustam, tam utilem, tam salubrem dissolvere. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. IX.)

[2] « Homines deploratæ, illicitæ ac desperatæ factionis grassari in deos. » (*Id.*)

païens n'avaient pas de plus sûrs auxiliaires que ces philosophes prudents. Ils savaient qu'ils finiraient toujours par leur revenir et que, quelle que fût leur vie, leur mort leur appartiendrait en tout cas, non pas seulement par respect humain, mais encore par cette peur de l'inconnu dont l'âme ne peut supporter seule les derniers assauts.

Après avoir reproché aux chrétiens de croire en un Dieu nouveau et de renverser la religion nationale, Cæcilius passe à l'examen de leurs doctrines. On voit de suite qu'il les connaît mal, et qu'il n'en a cherché ni le sens intime, ni l'enchaînement. Son jugement est dicté par les préventions les plus superficielles. Il ne s'élève pas un instant au-dessus de son point de vue terrestre et mondain. Sceptique comme il l'est, il ne s'inquiète pas du fond des choses, de la convenance d'une doctrine avec l'âme ou la pensée de l'homme. Il ne croit pas à la vérité en soi, il ne se demande donc pas si une croyance est vraie, raisonnable, mais seulement si elle a pour elle ce qui parle aux yeux, la force, l'éclat, la popularité, le succès; c'est uniquement par ce côté extérieur qu'il la juge. Ainsi, quand il aborde la grande idée de l'unité divine, il ne recherche pas, comme les illustres philosophes de l'antiquité, si elle est bien fondée aux yeux de la raison et de la conscience. Ces considérations lui sont souverainement indifférentes. Ecoutons-le parler : « Où est-il, qu'est-il, ce Dieu unique, ce Dieu solitaire et délaissé [1] ? Quelle

[1] « Unde autem est, quis ille, aut ubi? Deus unicus, solitarius, destitutus. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. X.)

république, quel royaume l'a connu? Il n'a pas même trouvé un refuge dans la superstition romaine. » Un Dieu solitaire et délaissé ne peut être un Dieu véritable, il est condamné par cela seul. Le païen n'a pas assez de moqueries pour l'idée d'une providence à laquelle rien n'échappe. C'est pour lui une divinité importune, curieuse jusqu'à l'effronterie, et il demande comment, surveillant l'ensemble, elle pourra suivre les détails, ou comment, partagée entre tous les détails, elle s'occupera de l'univers.

Maudite par le monde, la religion chrétienne le maudit en retour et annonce sa fin prochaine dans les flammes d'un terrible incendie, tandis qu'elle promet la résurrection à ses sectateurs. « Double folie, s'écrie Cæcilius, fidèle à son scepticisme matérialiste qui ne sort pas des réalités visibles, ils annoncent une fin au ciel et aux astres que nous quittons comme nous les avons laissés, et ils promettent l'éternité à leurs morts, à ceux qui ont disparu, à des êtres qui naissent pour périr [1]. » C'est l'immortalité personnelle qui choque le païen. Il ne mentionne que pour l'écarter l'argument moral tiré de la justice divine, qui ne saurait traiter définitivement le coupable comme l'innocent, et il conclut contre la résurrection ou, pour mieux dire, contre l'immortalité de l'âme par cette parole digne d'un épicurien : « Tant de générations se sont succédé, tant de siècles se sont écoulés; qui est jamais revenu du

[1] Gemina dementia! Cœlo et astris quæ sic relinquimus ut invenimus interitum denunciare, sibi mortuis æternitatem repromittere. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. XI.)

tombeau[1]? » Pour un tel homme, le succès immédiat est le seul critère du bien et du vrai. Une religion qui amène après elle tout un cortége d'humiliations et de douleurs, qui a pour symbole une croix, et dont on peut suivre la trace au sang répandu de ses sectateurs, est nécessairement fausse. Cæcilius ne comprend pas un Dieu pour lequel la cause vaincue ne soit pas la mauvaise cause. « Où est ce Dieu, dit-il, qui peut secourir les morts tandis qu'il ne fait rien pour les vivants? Les Romains, sans lui, ne commandent-ils pas, ne règnent-ils pas? Ne dominent-ils pas le monde et vous-mêmes[2]?

Aux yeux de celui qui considère la souffrance comme une malédiction et une honte, l'austérité sera un crime. Aussi Cæcilius n'a-t-il que des paroles d'indignation pour la morale chrétienne. « Vous vous abstenez, s'écrie-t-il, des voluptés honnêtes, vous ne voulez ni de nos spectacles ni de nos pompes, ni de nos festins publics. Vous ne couronnez pas vos têtes de fleurs[3], vous ne répandez pas de parfums sur vos corps. Pâles, tremblants[4], combien vous êtes dignes de pitié! Malheureux qui ne ressuscitez point et qui en attendant ne vivez pas[5]. Cessez enfin d'interroger le maître des cieux. — Contentez-vous de regarder à vos pieds[6]. »

[1] Minut. Felix, *Octav.*, c. XI.

[2] « Ubi Deus ille qui subvenire reviviscentibus potest, viventibus non potest. » (*Id.*, c. XII.)

[3] « Non floribus caput nectitis. » (*Id.*, c. XII.)

[4] « Pallidi, trepidi. » (*Id.*)

[5] « Ita nec resurgitis, miseri, nec interim vivitis. » (*Id.*)

[6] « Satis est pro pedibus adspicere. » (*Id.*)

Cæcilius termine en parodiant ce mot de Socrate : « Ce qui est au-dessus de nous n'est pas pour nous[1]. » Le jugement porté sur le christianisme par ce païen honnête homme, justifie par son inintelligence cette grande parole du Christ : « *Je suis d'en haut, vous êtes d'en bas.* » En effet la religion nouvelle, vue d'en bas, devait apparaître sous ces couleurs ridicules. Nous retrouvons ici un écho de ce rire moqueur qui interrompit Paul à l'aréopage, quand il vint à parler de la résurrection. Cæcilius s'appelait Légion et il nous a initiés aux idées courantes des hommes d'esprit de son temps.

Le christianisme rencontrait parmi les Juifs une opposition plus acharnée encore que parmi les païens[2]. Le traité *Ad Judæos*, attribué à Tertullien, et le dialogue de Justin avec Tryphon nous initient à la polémique de la synagogue. Elle roulait sur trois points principaux. Tout d'abord les Juifs reprochaient aux chrétiens d'abandonner ou de rejeter les glorieuses institutions du mosaïsme et de se confondre ainsi avec le paganisme. « Ce qui nous étonne le plus, disaient-ils, c'est que vous, qui prétendez à une piété exceptionnelle, vous ne différiez en rien des païens. Vous n'observez ni les fêtes, ni les sabbats, vous n'avez point la circoncision. Vous vous imaginez plaire à Dieu en ne faisant rien de ce qu'il commande[3]. » En second lieu,

[1] « Quod supra nos, nihil ad nos. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. XIII.)
[2] Voir Tschirner, *Gesch. der Apol.*, p. 181-189.
[3] Οὐδὲ διαλλάσσετε ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τὸν ὑμέτερον βίον· ὅμως ἐλπίζετε τεύξασται ἀγαθοῦ τινὸς παρὰ τοῦ θεοῦ μὴ ποιοῦντες αὐτοῦ τὰς ἐντολάς. (Justin, *Dial. cum Tryph.*, p. 227, c.)

les Juifs tout en admettant que les prophètes avaient bien annoncé un Messie, ne voulaient pas en reconnaître les caractères dans la personne de Jésus-Christ. Son humilité les repoussait [1]. Ils en appelaient à leurs livres saints et citaient de préférence l'oracle qui annonçait que le Messie serait précédé d'Elie ressuscité. Ils rappelaient aussi les tableaux brillants que l'Ancien Testament avait tracés de l'âge du Messie et ils comparaient à ces radieuses descriptions les abaissements d'un Christ crucifié. « Au lieu d'être revêtu de gloire, disaient-ils, votre prétendu Christ est tellement couvert d'opprobre, qu'il est tombé sous le coup des pires malédictions de la loi divine, car il a été mis en croix [2]. » Les Juifs opposaient ainsi leur propre crime au Sauveur du monde, et fidèles à leur matérialisme théocratique, ils lui reprochaient ses souffrances, comme si elles n'avaient pas été dépeintes d'avance par Esaïe. Enfin la doctrine de la divinité du Christ froissait leur monothéisme étroit. Ils ne pouvaient admettre qu'il fût Dieu à côté de Dieu, comme le portait le quatrième Evangile [3]. Telles étaient leurs principales objections diversifiées à l'infini par leur esprit subtil et leurs arguties de rabbin. Ils s'attaquaient avec assez d'habileté aux interprétations exégétiques de l'Ancien Testament qui avaient cours dans l'Eglise et à la crédibilité du récit évangélique.

[1] « Non et nunc adventum ejus expectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod jam venisse non credunt. » (Tertull., *Apol.*, 21.)

[2] Ἐσταυρώθη γάρ. (Justin, p. 249. Comparez p. 317.)

[3] *Id.*, p. 274.

§ II. — *La polémique des philosophes contre le christianisme.*

A. — Lucien de Somosate.

Chacune des diverses écoles qui se partageaient l'influence dans la société païenne a attaqué le christianisme à son point de vue spécial, et celui-ci a dû faire face à ces adversaires de toute sorte. L'épicuréisme impie, le platonisme orgueilleux, la théosophie orientale et le subtil et mystique panthéisme d'Alexandrie l'ont tour à tour battu en brèche. Plus ses adversaires se rapprochaient d'un paganisme épuré, plus ils mettaient d'amertume et de passion dans leur polémique. La rivalité en effet ne pouvait exister entre un athéisme cynique et le spiritualisme chrétien, pas plus que l'on ne verra la guerre éclater entre des peuples placés aux deux extrémités du monde. Au contraire, malgré des différences profondes et radicales, le néoplatonisme et le christianisme prétendaient répondre aux mêmes aspirations, et les philosophes d'Alexandrie savaient bien que pour conquérir l'empire moral du monde, ils devaient supplanter les représentants de la religion nouvelle. Voilà pourquoi Porphyre, esprit bien supérieur à Lucien, combattra l'Eglise avec une ardeur plus grande, mais aussi il l'honore par son inimitié même, car il montre qu'il a compris sa puissance, tandis que le cynique railleur la confond dédaigneusement avec les honteuses superstitions de son temps qu'il se contente de bafouer sans pitié.

Pour comprendre l'attitude de Lucien vis-à-vis du christianisme il faut se rendre compte de ses opinions sur la religion en général, car le christianisme n'est pour lui qu'un cas particulier de la folie religieuse et il ne lui accorde pas même le privilége d'une opposition plus marquée ou d'un persiflage plus amer. On conçoit que les hommes que n'entraînait pas la réaction païenne et qui avaient conservé la liberté de leur esprit dans ce débordement inouï des superstitions de tous les pays, devaient trouver une ample matière à la moquerie dans le spectacle bizarre offert alors par le monde gréco-romain. Semblables à un convive demeuré de sang-froid devant une scène d'ivresse à la fin d'un festin, ils étaient à la fois dégoûtés et amusés par les manifestations étranges du sentiment religieux de plus en plus surexcité et défiguré jusqu'au monstrueux. Pour celui qui n'a aucun souci des aspirations profondes et de l'infinie tristesse de l'âme humaine tant qu'elle n'a pas retrouvé son Dieu, il n'est pas de comédie plus bouffonne que ces grandes crises religieuses où tous les rêves sont favorablement accueillis, où tout imposteur est sûr de réussir auprès d'esprits enflammés de désir et d'espoir. Les railleurs ne savent pas découvrir ce qu'il y a de grandeur dans ces époques qui sont chargées d'ensevelir un monde et d'en enfanter un autre. Ils ne voient que la bizarrerie des cultes qui se mélangent avant de mourir, et que les tromperies des charlatans et des magiciens exploitant la crédulité publique ; ils ne s'arrêtent qu'aux décors du théâtre, au costume singulier des acteurs, sans se soucier du

drame religieux qui se joue sous leurs yeux et dont les plus émouvantes péripéties se produisent précisément dans ces temps de rénovation et d'attente qui prédisposent à toutes les illusions et à toutes les chimères; ils rient du bout des lèvres, s'ils ont l'esprit raffiné; à grands éclats, s'ils sont de francs cyniques. Ils ne se contentent pas de railler les ridicules de leur époque; ils profitent du discrédit des croyances anciennes pour les attaquer sans scrupule, et comme ils ne mettent point à leur place les dieux nouveaux ou étrangers qui ont obtenu la faveur de leurs contemporains, ils servent efficacement la cause de l'impiété. L'humanité n'a pas de pires ennemis que ces moqueurs impitoyables qui se réjouissent de tout ce qui périt. Les défenseurs des vérités nouvelles qui viennent remplacer de vieilles erreurs sont quelquefois tentés de s'appuyer sur eux dans leur lutte contre la superstition et le préjugé, et d'emprunter les traits mordants dont ils les ont accablés. C'est ainsi que les Pères se sont plus d'une fois inspirés de Lucien dans leur polémique contre le paganisme. Il n'était pas de pire tactique, car Lucien, comme tous ses pareils, ne se contentait pas d'extirper l'ivraie du champ; il enlevait en même temps la terre végétale. Il ne détruisait pas seulement la superstition, mais encore la faculté même de croire. L'âme humaine, quand il y a passé, ressemble à ces campagnes ravagées où l'on a semé le sel; elles n'ont plus de mauvaises herbes, mais elles sont vouées à une stérilité absolue. Il y a quelque chose de plus déplorable que de croire à l'erreur, c'est de ne croire à

rien; voilà l'erreur essentielle, l'égarement fondamental, l'obstacle invincible à la vérité. Aussi, selon nous, Lucien a fait plus de mal au christianisme par la manière dont il a renversé les superstitions païennes que par ses attaques directes. Qu'on ne s'y trompe pas; un tel homme était l'ennemi par excellence, même quand il détruisait ce que le christianisme voulait détruire, parce qu'il détruisait en même temps ce qui est le point d'appui de toute vérité, ce qu'on peut appeler le sentiment religieux élémentaire, le souci des choses éternelles, la soif de l'infini et du divin. Nous ne nous occuperons donc pas seulement de celui de ces écrits où il s'attaque au christianisme, nous caractériserons l'ensemble de ses œuvres parce qu'il n'est presque pas une page de lui qui n'ait été une insulte à la religion en soi. Nous nous convaincrons que le christianisme ne doit jamais chercher ses précurseurs ou ses appuis sur le banc des moqueurs; il ne les trouve pas parmi ceux qui rient des misères humaines, mais parmi ceux qui pleurent et se lamentent. C'est du désert où luttent les Jean-Baptiste qu'ils lui viennent et non d'une salle de festin où des convives avinés se livrent a une impure gaieté.

Lucien naquit à Samosate, en Syrie, vers l'an 137 après Jésus-Christ. Sa longue carrière ne s'acheva qu'au commencement du siècle suivant et il assista ainsi au double mouvement qui, d'une part, emportait les esprits vers la religion de l'avenir, et, de l'autre, les ramenait aux pires superstitions du passé. Grâce aux nombreux voyages qu'il fit en Orient et en Occi-

dent, aucune des excentricités de son temps ne lui échappa : nul homme ne connut mieux son époque, si du moins c'est bien connaître son siècle que de n'en voir que le côté ridicule ou honteux et d'en ignorer l'inspiration profonde. Doué d'un esprit vif et mordant, échappant à l'influence des rhéteurs par le génie satirique, à la vulgarité par l'élégance et la finesse du style, Lucien sut donner une valeur artistique jusqu'aux débauches de son imagination souillée. Il s'est plu, dans son *Lucius*, dans ses dialogues des *Courtisanes* et dans son dialogue des *Amours*, à remuer la fange la plus abominable du paganisme. Franchement épicurien, étranger à toute notion de morale, désireux uniquement de plaire et d'amuser, il s'est complu dans ces peintures licencieuses que les générations blasées recherchent avec avidité. Ces pages infâmes rentrent dans la littérature comme certaines fresques de Pompéi rentrent dans l'art : ce sont des ornements de mauvais lieux et des enseignes de lupanars. Cette veine impure qui traverse tous les écrits de Lucien ne suffirait malheureusement pas à leur donner un caractère d'originalité bien marquée, car elle se retrouve chez presque tous les écrivains de la décadence. Ce qui le distingue surtout, c'est ce qu'on peut appeler une universelle impiété, le mépris de toute grandeur, de toute gloire, de toute supériorité. Personne n'a pratiqué comme lui le *Nil admirari*. Si l'on excepte quelques pages sensées et qui ne manquent pas d'élévation sur la manière d'écrire l'histoire, dans lesquelles il combat avec une raison spirituelle l'emphase oratoire

et réduit la tâche de l'histoire à n'être qu'un miroir poli et brillant qui reflète les faits, théorie éloquemment développée de nos jours par un illustre écrivain; si l'on met à part quelques pensées élevées sur la bonne philosophie dans le dialogue d'*Hermotinus*[1], on ne peut voir dans toute l'œuvre de Lucien qu'un long et cruel persiflage, tantôt charmant et étincelant, lorsqu'il s'attaque à des ridicules ou à des sottises qui méritaient d'être flagellés; tantôt injuste et calomnieux, mais toujours animé au fond d'une inspiration mauvaise. Qu'il raille impitoyablement les rhéteurs, vrais marchands de paroles, qui ne vendent qu'une denrée frelatée malgré les épices dont ils la relèvent; qu'il dénonce, dans son *Alexandre*, les friponneries des magiciens et nous révèle quelques-unes des supercheries des prêtres, leurs alliés, on ne peut que l'approuver. Mais son ambition dominante n'est pas d'être simplement un comique excellent et un critique sensé: ce qu'il veut avant tout, c'est, nous le répétons, renverser toute grandeur humaine ou divine, c'est saper ou salir toute admiration, c'est détruire avec l'idole le sentiment du divin, avec la superstition la croyance à un monde supérieur, avec la sophistique la philosophie. Ce qu'il hait au fond, c'est l'idéal, c'est tout ce qui dépasse la réalité terrestre, tout ce qui agite l'ame humaine, tout ce qui lui fait pressentir et chercher autre chose que le plaisir, tout ce qui dérangerait le voluptueux festin, image de la vie épicurienne.

[1] M. Talbot, page VII de l'Introduction de sa traduction de Lucien, nous semble leur donner beaucoup trop d'importance.

Ses attaques contre le paganisme sont animées de cette inspiration malfaisante; son glaive a deux tranchants, l'un qui atteint la superstition et l'autre qui atteint le cœur lui-même dans ses plus nobles fibres. On peut comparer l'œuvre de Lucien au poëme immortel du Dante pour l'étendue et la variété des sujets; c'est aussi une comédie gigantesque qui comprend trois mondes, seulement elle n'est pas divine, et elle ne nous fait entendre qu'un rire amer et dégradant. Ce n'est pas Virgile, le poëte aux larmes sacrées, qui sert de guide à l'implacable moqueur, comme pour le grand Florentin, c'est Diogène ou Ménippe, le cynique, dont la dent venimeuse s'attaque à tout ce qui a été honoré, admiré et adoré sur la terre et dans le ciel. Parcourons rapidement sur ses pas les cercles du monde païen; nous comprendrons alors le jugement qu'un tel homme a porté sur le christianisme.

Les *Dialogues des morts* sont consacrés à une revue de toutes les gloires de l'ancienne Grèce. Les héros fabuleux comme les grands princes passent tour à tour devant le cynique et ne disparaissent qu'après avoir reçu une flétrissure. Achille, Ajax, Agamemnon, sont réduits à la plus mince valeur; Alexandre est traîné aux gémonies. La grandeur poétique comme la grandeur historique sont également sacrifiées. Lucien éprouve un vif plaisir à déchirer les voiles brillants de la poésie homérique qui enveloppaient les commencements héroïques et fabuleux de l'histoire de la Grèce, comme les nuages pourprés recouvrent la campagne au matin. Il souffle en quelque sorte sur toutes ces

visions charmantes : « Sachez, dit Euphorbe, l'ancien héros troyen, en parlant de la grande épopée d'Homère, sachez qu'il n'y a rien eu là de si merveilleux. Ajax n'était pas si grand, ni Hélène si belle qu'on vous le donne à croire[1]. » Dans un de ses plus spirituels dialogues, un homme nommé Mycelle, transformé en coq, tire un infortuné dormeur du plus agréable rêve par ses cris perçants : c'est le rôle que joue Lucien à l'égard de la Grèce, plongée si longtemps dans un poétique enchantement par les légendes de son âge héroïque. Les paroles que le satiriste met dans la bouche du pauvre songeur réveillé s'appliquent parfaitement à lui-même : « Oiseau de malheur, à la voix aigre et criarde, s'écrie le dormeur, tu m'as réveillé dans un rêve de bonheur ; que Jupiter te confonde[2]!... » Jupiter a trop à faire à se défendre des railleries dont il est l'objet pour penser à confondre qui que ce soit. Les héros doivent se trouver ménagés en se comparant à lui. Les dialogues *sur les dieux* peignent les immortels sous les couleurs les plus ridicules. Tantôt nous assistons aux querelles de ménage de Junon et de Jupiter ; ce dernier apparaît comme un vieux libertin, irritable et faible, jouet des plus viles passions. Vénus reproche à l'Amour toutes ses irrévérences envers le père des dieux et lui demande comment il a osé le pousser aux actions les plus honteuses, aux métamorphoses les plus avilissantes ; ne l'a-t-on pas vu prendre tour à tour les

[1] Ἐγὼ δὲ τοσοῦτον σοι φημι ὑπερφυὲς μηδὲν γενέσθαι τοτε. (Lucien. Edition Didot, p. 498.)

[2] *Id.*, p. 491.

cornes du taureau, les ailes du cygne ou de l'aigle ; et même se transformer en pluie d'or? Esculape et Hercule se disputent comme deux gladiateurs avinés, et l'Olympe a toutes les allures d'une maison très suspecte. La verve railleuse de Lucien contre les dieux éclate surtout dans deux dialogues qui ont pour titre le *Jupiter tragique* et *Jupiter confondu*. Le premier est son chef-d'œuvre. Nous en donnons une rapide analyse, parce qu'il montre parfaitement dans quel esprit son auteur s'attaquait aux antiques croyances de sa patrie.

Une dispute s'est engagée à Athènes sur les dieux. Leur cause doit être solennellement plaidée devant le peuple entier. De là une vive émotion dans l'Olympe. Jupiter a grand'peur, car l'avocat des dieux n'est pas fort et de sa plaidoirie dépend l'entretien des immortels, lesquels, s'il succombe, pourront jeûner de viandes grasses et d'encens. Jupiter se lamente amèrement, et dans l'excès de son effroi, il ne parle plus qu'en vers comme un acteur tragique. Junon, qui le voit dans un trouble extrême, lui dit aigrement : « Je reconnais, père, que tu as quelque nouvel amour en tête. » Jupiter lui ferme la bouche en prononçant cette parole significative : « Les affaires des dieux sont au plus mal[1]. » La discussion entre le stoïcien *Timoclès* et l'épicurien *Damis* est un terrible danger pour l'Olympe. Que faut-il faire pour se défendre? Le conseil général des dieux est convoqué. Ils arrivent en cohue en demandant à grands cris le nectar et l'am-

[1] Ἐν ἐσχάτοις τὰ θεῶν πράγματα. (Lucien, Edition Didot, p. 474).

broisie[1]. Jupiter expose le cas. Chose étrange! L'épicurien trouve un allié inattendu dans l'Olympe. *Momus*, son digne patron, déclare qu'il partage les idées de Damis. Il fait honte aux dieux de laisser par incurie les hommes bons dans le malheur, tandis que les méchants triomphent. « Avouons-le, dit-il, nous ne sommes attentifs que quand il s'agit de savoir si l'on nous a fait quelques sacrifices[2]. » Les autres dieux parlent à leur tour. Neptune s'exprime en brutal : « Je pense, dit-il, qu'il faut en finir avec ce Damis[3]. » N'était-ce pas le grand argument de l'époque, celui que le paganisme opposait sans cesse à la religion nouvelle? La foudre, l'eau, tout est bon aux yeux du dieu marin pour administrer cette preuve concluante : c'est un moyen expéditif de se débarrasser de ces déplaisantes controverses. « Ton avis sent le thon, » lui dit Jupiter, et il lui adresse cette remarquable parole : « C'est une idée grossière, que celle d'exterminer un adversaire avant le combat, car il meurt sans avoir été vaincu, laissant la discussion indécise et pendante[4]. » Le monde païen eût dû se souvenir de cette excellente maxime dans sa conduite à l'égard des chrétiens. Apollon opine à son tour et il reconnaît tristement que l'avocat des dieux ne sait pas s'exprimer clairement ; sur quoi Minos le raille impitoyablement, lui, le dieu des oracles am-

[1] Ποῦ αἱ ἑκατόμβαι; (Lucien. Edition Didot, p. 477.)

[2] Τὰ δ' ἄλλα κατὰ ῥοῦν φέρεται ὡς ἂν τύχῃ. (*Id.*, p. 481.)

[3] Φημὶ δεῖν τὸν Δᾶμιν τοῦτον ἐκποδὼν ποιήσασθαι. (*Id.*)

[4] Καὶ κομιδῇ παχὺ προαναιρεῖν τὸν ἀνταγωνιστήν, ὡς ἀποθάνῃ ἀήττητος, ἀμφήριστον ἔτι καὶ ἀδιάκριτον καταλιπὼν τὸν λόγον. (*Id.*, p. 481.)

bigus. Quant à Hercule, il ne propose rien moins que de jeter sur le crâne du philosophe qui les embarrasse les débris du portique sous lequel a lieu la discussion. Jupiter fait remarquer que le moyen est par trop vulgaire.

A bout d'expédients, les dieux sont réduits à prêter l'oreille à la dispute qui s'engage précisément avec une grande vivacité. Jupiter conseille à son avocat de multiplier les injures. « Ta force, lui dit-il, est dans les outrages[1]. » Ce genre d'apologie n'a été que trop goûté dans tous les temps. L'avocat des dieux, embarrassé par les objections de son adversaire contre la providence divine, fait immédiatement appel à la force brutale. « Eh quoi! dit-il à ses auditeurs, vous supportez de telles paroles et vous ne lapidez pas ce misérable[2]! » Damis objecte très spirituellement qu'il faut laisser aux dieux le soin de se venger eux-mêmes. La discussion sur la Providence se prolonge mais tourne de plus en plus au désavantage du défenseur de l'Olympe. En vain il invoque l'ordre du monde; l'épicurien répond qu'il n'est rien moins qu'évident que ce soit un ordre établi par les dieux; le consentement universel des peuples ne prouve rien, car rien n'est plus contradictoire que leurs idées religieuses; les bœufs, les singes et les chats ont autant d'adorateurs que les dieux olympiens! Bien sot qui se fiera aux oracles menteurs où l'on s'imagine entendre la voix de la divinité. Le croyant demande à l'incrédule

[1] Lucien. Edition Didot, p. 485.

[2] Ταῦτα ἀκούοντες ἀνέχεσθε καὶ οὐ καταλεύσετε τὸν ἀλιτηρίον. *Id.*, p. 485.)

s'il a jamais vu un navire voguer sans pilote. Damis répond que jamais navire dirigé par un pilote n'a marché aussi mal que la maudite galère où nous sommes embarqués. Toute cette polémique est entremêlée des sarcasmes de Momus. Les dieux se consolent en exprimant l'espoir que cette dispute fâcheuse ne dépassera pas les frontières de l'Attique. Mais Jupiter branle la tête en vieillard chagrin. « Je préférerais, dit-il, un seul défenseur comme Damis à six cents Babyloniens orthodoxes. »

Dans ce dialogue, Lucien ne s'est pas seulement attaqué aux superstitions païennes, mais encore à ce qui est la base de toute religion, à la providence, à la justice divine; sous l'excroissance maladive, son scalpel a atteint le centre même de la vie. Le dialogue intitulé *Jupiter confondu* présente un caractère identique : c'est la religion en soi, bien plus que telle ou telle forme religieuse que l'implacable railleur s'efforce de détruire. Ici le débat n'a pas lieu simplement entre deux philosophes; Jupiter est directement aux prises avec un philosophe cynique. Celui-ci lui demande s'il est vrai que la nécessité soit au-dessus de lui, et que lui, le grand dieu, doive reconnaître le pouvoir des Parques. Le majestueux olympien est obligé de répondre affirmativement; le cynique en conclut hardiment que les hommes seraient bien insensés de prodiguer des sacrifices à des dieux qui n'en sont pas[1]. Il ne faut

[1] Εἰ πάντων αἱ Μοῖραι κρατοῦσι, τίνος ἕνεκα ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι θύομεν; (Lucien. Edition Didot, p. 469.)

plus adorer que les Parques, les grandes souveraines du monde. Jupiter objecte que les sacrifices doivent être offerts par reconnaissance envers les dieux. Le philosophe demande où est le prétexte à la reconnaissance. Comment serions-nous redevables du bonheur à des dieux qui ne savent pas se le donner à eux-mêmes? Tout n'arrive-t-il pas par le destin? Les dieux sont-ils autre chose que ses ministres dociles? Jupiter, embarrassé, invoque sa foudre contre son contradicteur qui lui répond, en souriant, qu'il n'en dispose pas à son gré, et qu'il ne saurait la lancer sans la permission des Parques. Il finit par se moquer des peines de la vie future; de quel droit châtier des crimes irresponsables? « Minos, dit-il, ne doit punir personne, car nous autres hommes nous ne faisons rien par notre volonté; nous sommes soumis aux ordres d'une nécessité inévitable. Si quelqu'un commet un meurtre, c'est elle qui le commet; si l'on est sacrilége, on ne fait que ce qu'elle a décidé; d'où il suit que, si Minos veut juger avec équité, il doit punir la destinée au lieu de Sisyphe, et la Parque au lieu de Tantale. Quel mal, en effet, ces hommes ont-ils commis? Ils ont obéi à des ordres. » La logique de Lucien est irréprochable ; le dogme du fatalisme était au fond du paganisme hellénique, et le vieux sphinx égyptien était caché derrière l'autel des dieux de l'humanisme. Seulement pendant longtemps, par une bienheureuse inconséquence, le génie grec avait réagi contre ce triste dogme de la nécessité, legs de l'Orient. La conscience avait élevé la voix, la liberté morale s'était affirmée, et un idéal religieux plus pur

était apparu. Au temps de Lucien il n'en était plus de même; la Grèce vieillie revenait à la servitude de son enfance; elle se pliait de nouveau sous le joug du fatalisme inséparable des religions de la nature. Lucien se hâte d'exploiter, dans le sens de l'irréligion et de l'impiété, ce dogme funeste, et le présente sans aucun contre-poids; il en tire les conséquences extrêmes, et il proclame l'irresponsabilité de l'homme; avec la liberté de l'âme il renverse la pierre fondamentale sur laquelle repose toute morale et toute croyance religieuse.

La philosophie a provoqué ses railleries tout autant que la religion. Là encore ce n'est pas tant à une manifestation particulière qu'il s'attaque qu'à la noble tendance de l'âme humaine qui a présidé à la formation de toutes les écoles. Il bafoue la philosophie en soi, c'est-à-dire le désir, la recherche des vérités supérieures. S'il s'était contenté de railler les philosophes inconséquents de cette époque, il n'eût mérité aucun reproche. Il usait des droits d'un écrivain satirique en flagellant ces hommes qui démentaient grossièrement leur enseignement par leur conduite, comme ce philosophe mis en scène dans le *Timon d'Athènes*, qui prêche la sobriété dans une orgie, et qui est ramené et mis au lit par ceux qu'il a catéchisés, et catéchise encore dans son ivresse. Le portrait qu'il fait de ce faux sage est plein d'esprit et de vérité. « Voici, dit-il, l'homme à l'austère vêtement, à la démarche modeste qui porte la sagesse sur son manteau. Ecoutez-le le matin. Il ne tarit pas en dis-

cours sur la vertu, en invectives contre la mollesse. Mais à peine a-t-il été aux bains et s'est-il assis au festin, à peine a-t-il bu dans la large coupe qu'un esclave lui présente, que l'on dirait qu'il a goûté l'eau du Léthé; il fait tout ce qu'il a condamné le matin. Il se jette comme un oiseau de proie sur les mets pour s'en repaître tout seul, il arrache les plats à ses voisins de table, et, le menton trempé de sauce, il dévore comme un chien; on le voit courbé sur les coupes, comme s'il y cherchait la vertu[1]. Il prend peine à ne rien laisser qui se puisse manger. » C'est ainsi qu'il approfondit son sujet. « Quand il est ivre, comme il a le vin raisonneur et disert, ses discours du matin sur la sobriété lui reviennent en mémoire, et il les balbutie d'une langue épaisse. » Enfin on l'emporte de table, s'accrochant de ses deux mains à la joueuse de flûte. A jeun, personne ne peut lui disputer la palme du mensonge, de l'audace et de l'avarice. C'est le premier des flatteurs et des parjures. La fausseté le précède, l'impudence le suit. Au demeurant, c'est l'homme le plus sage, le plus parfait, le meilleur ami de la vérité.

Lucien ne se contente pas longtemps d'une raillerie équitable, car ce n'est pas tant la mauvaise philosophie que la bonne qu'il veut percer de ses traits moqueurs. Son fameux dialogue de l'*Encan des philosophes* prodigue les sarcasmes aux plus nobles comme aux plus vils représentants de la philosophie antique; cette confusion est le meilleur moyen de la discréditer. Nous

[1] Καθάπερ ἐν ταῖς λοπάσι τὴν ἀρετὴν εὑρήσειν προσδοκῶν. (Lucien. Edition Didot, p. 36.)

sommes introduits dans un vaste marché à esclaves où Mercure procède, au nom de Jupiter, à la vente de divers philosophes. Socrate, Epicure, Pythagore, Diogène, Démocrite, Héraclite, Chrysippe, Pyrrhon, sont vendus, et chacun cherche à se surfaire auprès de l'acheteur. Lucien tourne cette scène de marché en une sorte de comédie philosophique, dans laquelle chaque système est l'objet d'une mordante critique. Celle qu'il fait du pyrrhonisme est excellente; c'est la partie irréprochable du dialogue.

L'ACHETEUR. — Que sais-tu?

PYRRHON. — Rien.

L'ACHETEUR. — Comment cela?

PYRRHON. — Parce que rien ne me semble exister réellement.

L'ACHETEUR. — Nous ne sommes donc rien?

PYRRHON. — Je ne puis le dire.

L'ACHETEUR. — Tu ne sais pas si tu es quelque chose?

PYRRHON. — Cela moins que tout le reste.

L'ACHETEUR. — O douteur éternel! mais à quoi bon cette balance?

PYRRHON. — Je compare les raisons diverses des choses; je les pèse, je les égalise, et, quand les deux plateaux sont égaux, je ne puis naturellement rien décider.

L'ACHETEUR. — Quel est le terme de ta science?

PYRRHON. — Ne rien savoir, ne rien écouter, ne rien voir [1].

[1] Ἡ ἀμαθία, καὶ τὸ μήτε ἀκούειν μήτε ὁρᾷν. (Lucien. Edit. Didot. p. 153.)

Le chaland, après l'avoir acquis, lui pose cette question : « Est-il sûr que je t'aie acheté? »

Pyrrhon. — Ce n'est pas clair [1].

L'Acheteur. — Comment? J'ai donné l'argent.

Pyrrhon. — Je ne me prononce pas, — je doute encore.

Lucien oppose sans cesse le bon sens populaire aux idées métaphysiques qui le contredisent, non-seulement par leur subtilité, mais souvent aussi par leur élévation. La métempsycose, la théorie des idées de Platon, l'imperturbable sérénité stoïcienne, sont tour à tour l'objet de ses railleries. Le mauvais esprit qui a inspiré ce dialogue se manifeste clairement dans la partie qui est consacrée à Socrate.

Mercure. — Qui achète cette perle?

L'Acheteur. — Que sais-tu le mieux?

Socrate. — J'aime les enfants.

L'Acheteur. — Comment t'achèterai-je? j'ai besoin d'un pédagogue pour un bel enfant?

Socrate. — Personne ne me vaut à cet égard. Ce n'est pas des corps, c'est des âmes que je suis amoureux.

L'Acheteur. — Tu me contes des choses incroyables!

Socrate. — Je le jure par le chien et le platane.

L'Acheteur. — Par Hercule! tu évoques d'étranges dieux!

Socrate. — Ce sont pourtant des dieux.

L'Acheteur. — Tu as raison; mais comment as-tu appris à les connaître?

[1] Ἄδηλον.

SOCRATE. — J'habite une cité que je me suis formée, une république nouvelle à laquelle j'ai donné des lois.

L'ACHETEUR. — Cite-moi une de ces lois?

SOCRATE. — Ecoute ce que j'ai statué sur les femmes. Elles sont communes à tous.

L'ACHETEUR. — Quel est le résumé de ta vie?

SOCRATE. — Les idées sont les formes et les exemplaires des choses. Tout ce que tu vois, la terre, la mer, tout a son idée supra-sensible et invisible.

L'ACHETEUR. — Où sont ces idées?

SOCRATE. — Nulle part, car si elles étaient quelque part, elles ne seraient pas.

C'est par ces traits ridicules, que la plus grande école de l'antiquité est caractérisée; son chef illustre est traîné dans la boue, et les pires calomnies de ses meurtriers sont développées avec complaisance. Tous les philosophes sont vendus à vil prix. Un seul est payé convenablement : c'est Pythagore. N'en cherchez pas la raison dans son austérité si vantée, dans la pureté de ses mœurs, dans l'élévation de sa doctrine. Non, si pour lui l'enchère monte assez haut, c'est que l'on a découvert qu'il a une cuisse d'or, comme le portait la légende. Etait-il possible de montrer plus de dédain à la sagesse antique? Ne nous y trompons pas, la haine, le mépris de la philosophie sera toujours un symptôme des plus tristes, il dénote l'oubli d'un monde supérieur et divin, et il conduit à un matérialisme abject. Bien loin qu'il profite au christianisme, comme on l'a pensé quelquefois, il mine son point d'appui naturel dans l'esprit humain. L'attitude de

Lucien à l'égard de la religion nouvelle le prouve suffisamment [1].

Nous l'avons dit, il se distingue des écrivains de son temps qui ont combattu l'Eglise, par une modération relative où perce plus de dédain que d'indulgence. La grande âme de Tacite, passionnément attachée à l'antique patrie romaine, n'a vu dans le christianisme qu'une nouveauté impie qui tendait à saper les bases d'un ordre social d'autant plus regretté que le présent était plus détesté. Lucien était trop indifférent aux destinées de sa patrie pour partager de tels sentiments, et il était trop éloigné du spiritualisme chrétien pour le combattre comme une secte rivale. Il n'a vu dans le christianisme qu'une des manifestations les plus bizarres de ce besoin des nouveautés religieuses qui tourmentait ses contemporains et les traînait à la suite de tous les imposteurs religieux. Son traité sur *Alexandre le faux prophète* était destiné à démasquer les sortiléges de la magie orientale et à peindre les ruses grossières de ces magiciens éhontés qui exploitaient si largement la crédulité publique. De la superstition païenne il passe, dans son *Pérégrinus*, à la superstition chrétienne.

On ne peut voir dans le *Pérégrinus* un simple récit. S'il est certain que le héros de l'aventure rapportée par Lucien a existé, il n'est pas moins certain que l'aventure elle-même est une invention du satiriste,

[1] Voir, sur ce sujet, un excellent article de Planck, dans les *Studien und Kritik.*, p. 826. 1851. (*Lucian und das Christenthum.*) Voir aussi Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jahrhundert.*, p. 396-402.

qui cherche à couvrir de ridicule la mort courageuse des chrétiens condamnés [1]. Lucien avait dû rencontrer plus d'un héroïque confesseur de la foi dans ses nombreux voyages. Il avait longtemps séjourné en Asie-Mineure ; et il avait été témoin des faits rapportés par Pline à Trajan. Il devait aussi avoir une certaine connaissance des saintes Écritures, comme le prouvent quelques passages de ses écrits [2]. Les couleurs pour tracer un tableau bouffon de la religion nouvelle étaient donc toutes broyées sur sa palette.

Donnons un rapide aperçu de ce curieux écrit, pour mesurer la portée de la polémique de Lucien. Pérégrinus, homme perdu de débauches, souillé de tous

[1] Aulu-Gelle s'exprime ainsi sur Pérégrinus : « Cui postea cognomentum Proteus factum est, virum gravem atque constantem. Multa, hercle, dicere eum utiliter et honeste audivimus. » *Noct. attic. Epitome*, lib. VIII, c. III). Il ne dit pas un mot de son suicide. Les autres écrivains qui en parlent ont évidemment puisé leurs renseignements dans l'écrit de Lucien. (Voir Planck, p. 836 à 843.) Lucien lui-même, dans d'autres ouvrages, s'exprime avec une grande modération sur Pérégrinus. Ainsi, dans le *Dialogue des fugitifs*, Jupiter reconnaît que Pérégrinus ne méritait pas la mort, et qu'il était, après tout, un brave homme (καὶ τοῦτο μὲν ἴσως). Il est donc évident que Lucien l'a chargé outre mesure pour en faire un personnage de fantaisie. Son récit contient aussi bien des traits qui dénotent la narration fictive; c'est ce qu'on peut inférer de la longueur des discours, de l'avancement rapide de Pérégrinus dans les charges de l'Église, et de la procédure étrange suivie à son égard.

[2] Dans le *Philopseudos*, c. X, des guérisons merveilleuses opérées à la suite de l'invocation d'un nom sacré, nous sont rapportées. Au chapitre XI, celui qui est guéri emporte avec lui son lit, comme dans Matthieu, c. IX et Marc, c. II. Au chapitre XIII, il est parlé d'un homme qui marche sur les eaux. Au chapitre XVI, une guérison de démoniaque rappelle plusieurs traits des récits évangéliques. Dans les *Veræ historiæ*, II, 11, la description de la capitale de l'île des Bienheureux nous reporte à celle de la Jérusalem céleste dans Apoc. XXI. (Voir Planck, art. cité, p. 886.)

les crimes, après avoir étranglé son père, erre longtemps en fugitif de lieu en lieu. Il arrive enfin en Palestine, où il entre en rapport avec les chrétiens. Il obtient rapidement un grand crédit auprès d'eux, et se voit promu aux premières charges de l'Eglise. Jeté en prison pour s'être rattaché à une religion proscrite, il est comblé de la part de ses nouveaux frères des témoignages d'une affection enthousiaste. Il reçoit leurs visites et leur présents. A peine sorti de prison, il recommence le cours de ses voyages et de ses infamies ; de chrétien il se fait cynique, son séjour en Italie est signalé par de grossiers outrages contre l'empereur : il termine cette carrière honteuse en se faisant élever a Elis un bûcher qui doit être le piédestal de sa gloire, car il y monte en grande pompe devant toute la Grèce assemblée pour les jeux solennels.

Tel est le canevas des moqueries de Lucien contre le christianisme. Si nous examinons avec soin les passages consacrés à dépeindre les adhérents de la religion nouvelle, nous y trouvons un singulier mélange d'impartialité et d'injustice. Les faits ne sont pas défigurés si ce n'est dans la scène finale ; ils sont mal interprétés plutôt que dénaturés. Ainsi il n'y a pas vestige chez Lucien des calomnies atroces qui circulaient de son temps sur le culte secret des chrétiens. Toute cette fantasmagorie de l'imagination populaire qui fit couler tant de sang n'a exercé aucune influence sur son esprit. Il rapporte froidement ce qu'il a vu sans y rien ajouter, si ce n'est des remarques satiriques. Aussi rend-il sans s'en douter le plus beau témoignage à la

secte qu'il veut décrier. D'autres verront la grandeur là où il n'a vu que la démence : le témoignage qu'il rend aux plus touchantes vertus chrétiennes est d'autant plus précieux qu'il est plus involontaire. Au fond, toutes les accusations de Lucien en reviennent à une seule : la crédulité des sectateurs du Christ. C'est ce qui devait le plus choquer un philosophe épicurien comme lui. Ils sont les hommes de la foi, tandis qu'il est l'homme de la vue, il y a entre eux et lui toute la distance qui sépare le spiritualisme le plus élevé du matérialisme abject qui ne sait pas dépasser le cercle étroit du visible et s'y enferme résolûment. « Ces misérables, dit-il, se sont persuadés qu'ils sont immortels, et qu'ils vivront toujours [1]. Cette crédulité stupide, qui les amène à croire à une autre vie, les a rendus victimes de la plus étrange imposture. Le fondateur de leur religion est un sophiste obscur mis en croix en Palestine pour avoir introduit un culte inconnu en Judée. Ils adorent ce misérable crucifié et c'est sur sa foi qu'ils ont abandonné la brillante religion des Grecs pour une nouvelle superstition [2]. » Il manquerait quelque chose à la gloire du Christ s'il avait été jugé autrement par un Lucien. Non contents de donner ainsi leur confiance à ce premier imposteur, les chrétiens l'accordent avec une égale facilité à quiconque cherche à les séduire. « S'il vient à se présenter parmi eux un imposteur, un fourbe adroit, il n'a pas de peine à s'enri-

[1] Πεπείκασι γὰρ αὑτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι. (*[illegible]*, c. XIII, Luc., Op., p. 691.)

[2] Τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσι. (*Id.*)

chir fort vite en riant sous cape de leur simplicité. » C'est ce qui a fait la fortune de Pérégrinus. Lucien le représente comme un second Christ; son autorité sur ses nouveaux frères devint promptement si grande qu'ils ne se considéraient plus vis-à-vis de lui que comme des enfants. « Il fut tour à tour prophète, introducteur des mystères, chef d'assemblée; il interprétait les livres sacrés, et en composait de nouveaux, si bien que plusieurs le regardèrent comme un dieu, un législateur et un pontife égal au Crucifié [1]. » Pérégrinus sert ainsi à une double fin; le Christ et ses adorateurs sont tour à tour raillés dans sa personne. L'emprisonnement de l'imposteur fournit l'occasion d'un nouveau tableau satirique. Lucien nous montre les chrétiens se regardant comme frappés dans la personne de Pérégrinus et mettant tout en œuvre pour le délivrer. « Dès le matin on voyait rangés autour de la prison une foule de vieilles femmes, de veuves et d'orphelins [2]. Les principaux chefs de la secte passaient la nuit auprès de lui, après avoir gagné les geôliers à prix d'argent; ils se faisaient apporter toute sorte de mets et lisaient leurs livres saints. » Evidemment Lucien

[1] Καὶ τί γάρ; ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὢν καὶ τῶν βίβλων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ ξυνέγραφε καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπέγραφον· τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστινῇ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον. (*Peregrinus*, c. XXXI, Luc., *Opera*, p. 691.)

[2] Ἤ γε ἄλλη θεραπεία πᾶσα σὺν σπουδῇ ἐγίγνετο καὶ ἕωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὁρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γρᾴδια χήρας τινὰς καὶ παιδία ὀρφανά. (*Peregrinus*, c. XII.)

dépeint ici une de ces sublimes agapes célébrées furtivement à l'ombre du cachot des confesseurs pendant les jours de la persécution. Ce caractère miséricordieux d'une religion qui attire à elle les infortunes les plus touchantes, les veuves, les orphelins, et qui fait d'une obscure prison le sanctuaire de la charité n'excite que ses railleries. Il passe devant la charité des hommes comme il a passé devant la charité d'un Dieu crucifié en hochant la tête et en riant, mais il ne l'a pas moins signalée à l'admiration des âges futurs. « Ce n'est pas tout, ajoute-t-il, plusieurs villes d'Asie envoyèrent à Pérégrinus des députés au nom des chrétiens, pour lui servir d'appuis, d'avocats et de consolateurs. On ne saurait imaginer leur empressement en de pareilles occurrences : pour tout dire, en un mot, rien ne leur coûte. Aussi Pérégrinus vit-il arriver de grosses sommes d'argent. » Ce passage fait ressortir non-seulement la charité que se témoignaient les membres d'une même Eglise, mais encore la sainte solidarité qui existait entre les chrétiens de tous les pays. On dirait une illustration de cette belle parole apostolique, que quand l'un des membres du corps mystique souffrait, tous souffraient avec lui. Le profane n'y a rien compris et cette grande catholicité évangélique n'a fait qu'exciter sa maligne gaieté. « Leur premier législateur, dit-il en ricanant, leur a persuadé qu'ils sont tous frères [1]. Ils méprisent également tous les biens et les mettent en commun, par suite de la confiance entière

[1] Ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν. (*Peregrin*[illegible], c. XIII.)

qu'il ont en ses paroles. » La fraternité chrétienne est en dehors de l'horizon de l'épicurien ; l'homme qui ne veut vivre que pour soi ne saurait voir qu'une insigne folie dans l'amour généreux. Plus le dévouement grandit, plus il est insensé à ses yeux. Le martyre est le comble de la déraison pour Lucien, et il dirige contre lui les moqueries les plus amères. Toute la dernière partie du *Pérégrinus* est une parodie du supplice des chrétiens. On a contesté cette interprétation par la raison que Pérégrinus, en sortant de prison, se rallie à la secte des cyniques, mais si l'on se souvient que Lucien considère le christianisme moins comme une secte spéciale que comme une manifestation bizarre de la maladie religieuse de son temps, maladie qui lui semble commune à toutes les écoles différentes de la sienne, on comprendra qu'il lui fut indifférent de s'attaquer aux cyniques ou aux chrétiens ; à vrai dire, il s'attaque aux deux sectes à la fois, et il confond la sainteté des uns avec la fausse austérité des autres. Peu importe donc que Pérégrinus passe de l'école du Christ à celle de Diogène ; pour Lucien, il suit la même direction. Rien d'ailleurs n'était plus facile à admettre dans une époque d'éclectisme universel que la fusion de deux tendances chez le même homme. Si Lucien fait parler et agir Pérégrinus comme un cynique, il le fait mourir comme un chrétien. C'est peut-être pour outrager à son aise le chrétien qu'il en a fait un cynique. Ne croyant pas aux calomnies odieuses dont les masses ignorantes poursuivaient l'Église, il n'eût pas osé avilir aussi complétement un des représentants de la religion nouvelle s'il ne l'avait

affublé du manteau déchiré et souillé de Diogène. Cette confusion est comme un hommage nouveau et indirect au christianisme. On ne saurait d'ailleurs méconnaître dans la mort de Pérégrinus un pastiche bouffon de deux martyres dont Lucien avait eu certainement connaissance, en Asie Mineure; des traits nombreux de son récit rappellent la mort d'Ignace et celle de Polycarpe. Les ambassades des Eglises à Pérégrinus, son ardeur immodérée de mourir nous reportent aux lettres brûlantes de l'évêque d'Antioche; la scène du bûcher d'Elis et l'empressement des amis du défunt à recueillir ses cendres, rappellent, au travers de bien des travestissements les Actes du martyre de l'évêque de Smyrne. Remarquons enfin que Lucien, dans la première partie de son écrit, a signalé comme l'un des travers les plus inconcevables des chrétiens, le mépris des supplices qui les pousse à se livrer volontairement à la mort. N'est-ce pas là ce que fait Pérégrinus? son supplice ne peut donc être considéré que comme la caricature du martyre. Nous nous en convaincrons en en retraçant les détails. Le bûcher avait été construit à vingt stades d'Olympie. A peine la lune est-elle levée, Pérégrinus s'avance dans son costume ordinaire, entouré des principaux de sa secte semblable aux confesseurs qui étaient suivis de leurs frères jusqu'au seuil de l'arène. Il dépose sa besace et brûle de l'encens, puis il disparaît dans les flammes. Ses adhérents, rangés autour du feu, demeurent immobiles et gardent un silence qui peint leur douleur. « Je rencontrai, ajoute l'ironique narrateur, une foule de gens qui allaient voir ce spectacle.

Ils se flattaient de trouver Pérégrinus encore en vie... La plupart s'en retournèrent quand je leur eus dit que la chose était finie, excepté ceux qui ne tenaient pas tant à voir cette scène que le théâtre où elle avait eu lieu, et qui voulaient recueillir quelques restes du feu. » Qui ne reconnaîtrait ici ces chrétiens de Smyrne recueillant pieusement les cendres à peine refroidies de Polycarpe ?... « Pour les imbéciles, sottement avides du merveilleux, dit le même narrateur, j'ajoutais, de mon cru, quelques détails tragiques ; par exemple, qu'au moment où le bûcher flambait, et que Pérégrinus s'y précipitait, il y avait eu un tremblement de terre, accompagné d'un mugissement affreux [1]... » Ce dernier trait fait remonter la raillerie du disciple au divin Maître lui-même, car il contient évidemment une allusion aux circonstances extraordinaires qui accompagnèrent la mort du Sauveur du monde.

Toute la polémique de Lucien contre le christianisme a donc abouti à parodier le martyre. Pour l'homme dont l'unique soin était de couvrir des fleurs de son style la grande maxime du matérialisme : *Mangeons et buvons*, *car demain nous mourrons*, le chrétien qui marche volontairement au supplice n'est pas seulement le plus malheureux des hommes, il est encore le plus insensé. Le bûcher des confesseurs est, après la croix du Christ, la plus puissante protestation de l'invisible contre le visible, de l'esprit contre la matière, d'un saint amour contre une égoïste volupté, et pour tout

[1] *Peregrinus*, c. XXXVI-XXXIX, traduction Talbot.

dire, en un mot, du christianisme contre l'épicuréisme. Ce qui était le grand scandale du second était la meilleure force du premier; l'attaque et la défense devaient donc se concentrer sur ce point. Les chrétiens n'avaient pas de meilleure manière de répondre à leurs profanes adversaires que de continuer à souffrir et à mourir pour la vérité. Leur triomphe était certain, car après tout la conscience humaine est du parti de ceux qui se dévouent et non du parti de ceux qui se moquent.

B. — Attaques de Celse contre le christianisme.

Le christianisme devait rencontrer dans les rangs de l'éclectisme philosophique un adversaire, non pas plus mordant et plus spirituel, mais plus habile et plus acharné. Celse, qui vivait sous les Antonins[1], parait avoir professé un système composé des éléments les plus hétérogènes, puisqu'il associait le platonisme à l'épicuréisme. Ce bizarre mélange n'a rien qui doive nous étonner dans une époque livrée au syncrétisme le plus désordonné, qui abaissait toutes les barrières et effaçait toutes les limites précises entre les doctrines. Nous ne trouverons chez Celse, ni le platonisme classique, ni l'épicuréisme ordinaire; le premier s'est quelque peu rabaissé dans son système, et le second quelque peu

[1] Celse ne peut avoir écrit avant Marc-Aurèle, puisqu'il parlait des *Marcionites*, qui n'ont apparu que vers l'an 142 après Jésus-Christ, et des *Marcelliens*, gnostiques de la secte de Carpocrate, qui vint à Rome vers l'an 157 (Irénée, *Contra Hæres.*, I, c. XXIV.) Les détails qu'il donne sur les chrétiens, réduits à se cacher pour fuir la mort, se rapportent assez bien au règne de Marc-Aurèle (*Contra Cels.*, VIII, 69.)

élevé; il n'a ni la haute spiritualité d'un disciple fidèle de l'Académie, ni la grossièreté du troupeau d'Epicure. C'est à lui que Lucien avait adressé son écrit : *Alexandre le faux Prophète*[1]. Représentant la philosophie

[1] Plusieurs historiens de l'Eglise ont refusé d'admettre que le Celse qui a écrit contre le christianisme fût le même homme que le Celse ami de Lucien et épicurien dont parle le grand apologiste (*Contra Cels.*, I, 8). Ils invoquent d'abord les principes évidemment platoniciens qui étaient à la base du système de l'adversaire d'Origène; ils font, de plus, remarquer que le défenseur du christianisme ne s'exprime qu'avec une certaine hésitation sur la personne de son contradicteur. Ils concluent de ces considérations qu'il y a eu deux Celses, un Celse épicurien et un Celse platonicien. Le passage suivant, où Origène semble supposer qu'un autre Celse que son contradicteur habituel a pu écrire contre le christianisme, est invoqué à l'appui de cette hypothèse : Εἴ γε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ χριστιανῶν ἄλλα δύο βίβλια συντάξας. « Si toutefois c'est lui qui a écrit deux autres livres contre les chrétiens. » (*C. Cels.*, IV, 36.) On conclut de ce passage qu'Origène admettait qu'un second Celse, également opposé à la religion nouvelle, mais qui l'aurait attaquée à un autre point de vue, avait pu exister. Il serait alors facile de s'expliquer que le grand apologiste eût plus d'une fois attribué au platonicien les idées de l'épicurien, et la difficulté serait ainsi résolue. Mais au livre VII, c. LXXVI, Origène parle à son ami Ambroise d'autres livres dans lesquels Celse l'épicurien a attaqué le christianisme; il s'en suit que dans le premier passage il parlait déjà du disciple d'Epicure, et qu'il faisait simplement allusion aux autres écrits du même genre qu'il avait composés. Si l'on déclare que l'association entre un platonisme mitigé et un épicuréisme amoindri, au deuxième siècle après Jésus-Christ, est impossible, il faut admettre qu'Origène s'est complétement trompé sur ce point; car il est certain qu'il attribue au même homme des idées empruntées à ces deux écoles. Or, nous ne pouvons croire qu'un docteur d'une si haute capacité philosophique ait pu attribuer au même homme deux doctrines qui auraient été absolument inconciliables de son temps. Pour qu'il ait fait de Celse un épicurien, il faut que le mélange d'un certain platonisme et d'un certain épicuréisme fût alors possible. Comment affirmer le contraire dans un temps où toutes les idées et toutes les religions se mêlaient? Comment être jamais assuré qu'on a épuisé les combinaisons de ce syncrétisme universel? D'ailleurs Celse s'était attaché, dans le platonisme, au côté oriental et panthéiste qui pouvait très bien s'associer à l'épicuréisme. Le philosophe qui ravalait l'homme au-dessous de la brute était un disciple bien émancipé de Platon. Nous nous en tenons donc à l'hypothèse d'Origène qui nous semble encore

grecque dans sa tradition la plus glorieuse et dans son école la plus populaire, il repoussait tout ce qui venait de l'étranger, aussi bien la magie asiatique contre laquelle il avait écrit lui-même plusieurs livres, que la doctrine nouvelle issue de Judée.

La croix était une double folie pour un homme semblable; elle renversait toute cette dialectique brillante et subtile qui faisait l'orgueil des platoniciens en demandant la foi du petit enfant au sage comme à l'ignorant; puis elle imposait à l'épicurien, à l'homme de plaisir, le renoncement, et le dévouement porté jusqu'à l'immolation. Elle châtiait également les voluptés de l'esprit et celles des sens. Il fallait à tout prix lui ôter son prestige, lui rendre son premier caractère et en faire un poteau d'infamie, sur lequel de dangereux novateurs méritaient d'être cloués après leur maître. Celse s'est consacré tout entier à cette pieuse tâche. Son livre qu'il avait intitulé : *Les Paroles de la vérité*[1], est un chef-d'œuvre de discussion habile et passionnée, autant du moins que nous en pouvons juger par les fragments qu'Origène nous en a conservés[2]. L'instinct de la haine lui a donné une singulière clairvoyance ; il a de suite découvert les points d'attaque les plus favorables à l'assiégeant; il a réuni en un faisceau toutes les objections possibles, et presque aucune des flèches

la plus plausible. (Voir la discussion de ce point dans Neander, *Kirchengeschichte*, I. 169 ; dans Baur, *Geschichte der drei erst. Jahr.*, p. 371. L'un et l'autre historien concluent dans un sens opposé au nôtre.)

[1] Ἀληθὴς λόγος.

[2] Nous les trouvons épars dans son grand écrit d'apologétique. Baur les a analysés avec sa pénétration habituelle (Ouvr. cité, p. 371 et suiv.)

dirigées dans le cours des temps contre le surnaturel chrétien ne manque à son carquois. Discussion minutieuse des textes, larges développements philosophiques, sarcasmes piquants, invectives éloquentes, nulle ressource ne lui fait défaut. Cela ne l'empêche pas de recourir à la mauvaise foi qui dénature les faits, les colore et refait l'histoire au profit d'une polémique passionnée [1]. Pour faciliter sa tâche, il se plaît à confondre la doctrine chrétienne avec les hérésies qui la défigurent [2]. Au reste jamais le débat ne languit; Celse ne saurait garder l'attitude d'un juge impartial; sa haine ne le lui permet pas; on le voit fréquemment interrompre une froide discussion d'exégèse par de véhémentes interpellations au Christ, auxquelles il donne le tour le plus direct. Cette passion qui ne peut pas se contenir nous explique l'absence de méthode qui caractérisait son ouvrage [3]. Il n'avait pas le loisir d'enchaîner ses accusations, elles se pressaient comme des flots trop longtemps contenus, car la haine et la colère n'ont pas d'ordre, comme le disait très bien Origène. Mais ce désordre n'était qu'apparent, rien de mieux combiné au fond que la polémique de Celse. Voulant faire de son livre un vaste répertoire de toutes les attaques contre la religion nouvelle, il ne se contente

[1] Origène nous en donne un exemple frappant (*Contra Cels.*, II, c. XXIV). Celse, qui se moque des angoisses de Jésus-Christ en Gethsémané, se garde bien de rappeler les paroles d'obéissance sublime qui se mêlent à ses gémissements. Il tronque ainsi fréquemment les textes. (Voyez I, 63; II, 34.)

[2] *Contra Cels.*, VI, 24.

[3] Πολλὰ εὕρῃς συγκεχυμένως τῷ Κέλσῳ εἰρημένα δι' ὅλης βίβλου. (*Id.*, I, 40.)

pas des objections que lui fournit amplement son propre point de vue philosophique; il n'a garde d'oublier que le judaïsme est le premier ennemi du christianisme, en date comme en rang; il sait qu'on ne surpassera jamais l'inimitié de la synagogue pour une croyance dans laquelle elle voit une honteuse apostasie. La coalition de Pilate et d'Hérode se renouvelle dans le livre de Celse; seulement au lieu d'un sceptique blasé et enclin à l'indulgence, nous avons un mauvais philosophe plein de fiel; au lieu d'un roi ambitieux, vendu à l'étranger, nous avons un scribe fanatique. Le Christ est mis en présence d'un sophiste et d'un rabbin, c'est-à-dire des représentants des deux tendances qui lui ont toujours été le plus hostiles.

Celse commence donc par accuser l'Evangile en se plaçant au point de vue du judaïsme dégénéré. Il prend le masque d'un Juif, selon l'expression d'Origène[1], et il joue très habilement son rôle. Il ajourne, pour le moment où il parlera en son propre nom, la discussion des principes monothéistes. Il admet un instant ce qu'il renversera plus tard, se réservant de se retourner contre son juif, quand celui-ci l'aura débarrassé des chrétiens, et de frapper en lui le théisme, qui est à ses yeux la base abhorrée des deux religions bibliques. Celse, avec beaucoup de raison, ne prête au défenseur du judaïsme ni l'argumentation fine et déliée, ni la

[1] Ἐγκαλεῖ τῷ Ἰησοῦ ὁ Κέλσος ἀπὸ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ προσώπου. (*Contra Cels.*, II, 1.)

vaste érudition d'un philosophe grec; il en fait le type de ce conservatisme inintelligent qui immobilise l'esprit dans le passé. Son scribe reproche aux chrétiens de s'être laissé tromper ridiculement par Jésus, et d'avoir abandonné la religion de leurs pères en changeant de nom et de manière de vivre [1]. Versé dans la connaissance des saints livres comme il convient à un docteur de la loi, le Juif mis en scène par Celse discute minutieusement les textes, compare les documents et les détruit les uns par les autres. C'est par l'exégèse qu'il prétend discréditer le récit évangélique et il l'épèle en esclave docile de la lettre qui tue. Convaincu que les chrétiens se percent eux-mêmes avec leurs propres Écritures, il les leur oppose sans cesse comme le tranchant du glaive qui doit les enferrer [2].

Tout d'abord, le rabbin rusé, confondant à plaisir les quatre évangiles canoniques avec les évangiles apocryphes qui pullulaient alors, prétendait que les livres sacrés des chrétiens avaient subi d'innombrables falsifications : « Semblables, disait-il, à ceux qui, dans l'ivresse, portent la main sur eux-mêmes, ils ont modifié et dénaturé trois et quatre fois et plus encore le texte des évangiles, afin d'écarter les objections qui leur sont faites [3].... Mais ils n'ont pas si bien pris leurs précautions qu'ils n'aient laissé encore d'innom-

[1] Φησὶν αὐτοὺς καταλιπόντας τὸν πάτριον νόμον, καὶ ἀπηυτομοληκέναι εἰς ἄλλο ὄνομα, καὶ εἰς ἄλλον βίον. (*Contra Cels.*, II, 1.)
[2] Αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοῖς περιπίπτετε. (*Id.*, II, 74.)
[3] Ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι. (*Id.*, II, 27.)

brables contradictions dans les récits dont ils revendiquent l'authenticité. » Le Juif passe en revue ces prétendues contradictions en opposant sans cesse les uns aux autres les divers récits des évangiles. Jamais, du reste, il ne se contente de la critique des documents ; il s'attaque constamment au fond des choses. Ce n'est pas assez pour lui de démontrer qu'on ne peut accorder sa confiance à Matthieu, à Marc, à Luc et à Jean ; il poursuit de ses railleries amères le héros divin du récit. Il se garde bien de discuter les oracles des prophètes que les chrétiens invoquaient contre les adhérents de la synagogue, et par lesquels ils frappaient véritablement leurs adversaires avec leur propre glaive. Le Juif de Celse passe complétement sous silence les déclarations précises de l'Ancien Testament sur le Messie [1] ; il donne raison à l'incrédulité de ses compatriotes, et il en tire simplement la conclusion que les chrétiens ont mal interprété les prophètes. « Comment s'expliquer, dit-il, que nous eussions couvert d'opprobres Celui dont nous devions annoncer la venue à tous les hommes et proclamer les jugements sévères contre les méchants? » Après s'être ainsi facilité la tâche, il déchire l'une après l'autre les pages des récits sacrés. Les généalogies qui ouvrent les deux premiers évangiles ne l'arrêtent pas longtemps ; il ne paraît pas avoir saisi toutes les difficultés de ce redoutable problème de la critique. Il se borne à signaler le contraste entre une origine si glorieuse et la basse condition de la mère du Christ [2].

[1] *Contra Cels.*, I, 49.   [2] *Id.*, II, 32.

Il cherche à avilir la Vierge de Bethléhem en se faisant l'écho des plus infâmes calomnies sur la naissance de son fils premier-né; il l'attribue sans hésiter à une liaison coupable avec un soldat romain[1]. « C'est une injure ramassée dans la fange des carrefours, comme le dit justement Origène[2]. La fuite en Egypte lui semble le comble du ridicule. « Qu'avais-tu donc besoin de t'enfuir? dit-il à l'enfant Jésus. Etait-ce pour n'être pas immolé? Mais un Dieu n'a pas à craindre la mort.... Est-ce que le grand Dieu qui avait envoyé deux anges pour te sauver n'aurait pas pu conserver sain et sauf son propre fils dans ta maison[3]? » Ce n'est pas que ce voyage en pays étrangers ait été inutile au fondateur de la religion chrétienne. « Elevé secrètement en Egypte, il y apprit à faire des miracles, et il put ainsi à son retour se faire passer pour un Dieu[4]. » Cette accusation de magie revient fréquemment dans le livre de Celse. Nous verrons qu'il l'a développée plus tard en son propre nom. « Faut-il croire, ajoute son juif, à tous les charlatans qui pratiquent ces sortiléges et les prendre pour des dieux[5]? » C'est sur la divinité du Sauveur que le représentant de la synagogue concentre ses attaques. « S'il suffit, pour être Dieu, d'attribuer sa naissance à une intervention de la Providence, chacun de nous peut se proclamer un Dieu. Alors c'est

1 Ἀτίμως σκότιον ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν. (*Contra Cels.*, I, 28.)
2 *Id.*, I, 39.
3 Τὸν ἴδιον υἱόν. (*Id.*, I, 66.)
4 Θεὸν δι' ἐκείνας τὰς δυνάμεις ἑαυτὸν ἀναγορεύοντα. (*Id.*, I, 38.)
5 *Id.*, I, 68.

le privilége de tous[1]. Tous les peuples ont eu leurs apothéoses; la seule différence entre le dogme chrétien et les autres religions, c'est que la divinisation du Christ a été moins méritée que celle des héros antiques. Les Minos et les Amphyon ont rendu de bien plus grands services que lui. « Qu'as-tu donc accompli, ô Christ, de si beau et de si admirable en parole ou en action, bien que les Juifs t'aient pressé dans le temple de donner un signe éclatant de ta divinité[2]? »

Après avoir discuté les faits principaux de l'histoire évangélique, le scribe réserve ses plus amères railleries pour le récit de la Passion. L'éponge de fiel est vraiment présentée une seconde fois au Christ crucifié. Tout d'abord Jésus-Christ n'a pu annoncer sa mort à ses disciples; car s'il l'eût prévue, il l'eût évitée. Quel est le Dieu, quel est le génie, quel est l'homme prudent qui prévoyant un malheur se garderait bien de s'y soustraire, s'il le pouvait, mais s'y précipiterait tête baissée[3]? » Pour celui qui ne voit qu'une folie dans le dévouement l'objection est singulièrement forte. « Si un Dieu, reprend le juif, a prédit ces choses il était nécessaire qu'elles s'accomplissent. Ce Dieu a donc contraint ses propres disciples, avec lesquels il mangeait et buvait, à fouler aux pieds toute notion du juste et du

[1] *Contra Cels.*, I, 57.

[2] Σὺ δὴ τί καλὸν ἢ θαυμάσιον ἔργῳ ἢ λόγῳ πεποίηκας; (*Id.*, I, 68.)

[3] Τίς ἂν θεὸς, ἢ δαίμων, ἢ ἄνθρωπος φρόνιμος συνέπιπτεν εἰς προεπίστατο; (*Id.*, II, 19.)

bien. Il aurait dû montrer surtout aux siens la bienveillance qu'il témoignait à tous. Jamais on n'a vu un homme tendre des embûches à ceux qui vivent dans son intimité. C'est pourtant ce qu'a fait ce Dieu-là, et, ce qui est plus absurde, il a tendu des piéges à ses amis pour les rendre traîtres et impies [1]. » Une telle accusation. sans portée dans la bouche d'un païen fataliste, était bien placée dans celle d'un Juif, et elle pouvait embarrasser au premier abord. Elle avait une gravité particulière parce qu'elle mettait en cause la sainteté parfaite du Sauveur [2]. Le polémiste déploie une habileté pour le moins égale quand il cherche à établir que la mort de Jésus-Christ ne saurait être considérée comme un châtiment volontairement assumé par lui. En effet, s'il est mort parce qu'il l'a bien voulu, il n'a pas été châtié; la croix n'a fait que combler ses désirs [3]. Digne héritier de ses pères, les insulteurs de la crucifixion, le Juif de Celse suit pas à pas le Sauveur du monde dans le chemin qui l'a mené au Calvaire et se moque de chacune de ses souffrances. Il entre avec lui au jardin de Gethsémané; il contemple d'un œil sec son agonie, il entend sans émotion ses gémissements, et, quand il le voit se traînant dans la poussière qu'il baigne d'une sueur de sang, il l'accable de cette cruelle ironie : « Le

[1] Αὐτὸς ὁ θεὸς τοῖς συντραπέζοις ἐπεβούλευσε, προδότας καὶ δυσσεβεῖς ποιῶν. (*Contra Cels.*, II, 20.)

[2] Ἐγκαλεῖ τῷ Ἰησοῦ ὡς μὴ δείξαντι ἑαυτὸν πάντων δὴ κακῶν καταρεύοντα. (*Id.*, II, 41.)

[3] Δῆλον ὅτι θεῷ ὄντι καὶ βουλομένῳ οὔτ' ἀλγεινὰ, οὔτ' ἀνιάρα ἦν τὰ κατὰ γνώμην δρώμενα. (*Id.*, II, 23.)

voilà qui se lamente, qui pleure et qui demande à grands cris d'être délivré de la crainte de la mort[1]. » Le rôle du Juif ne se dément pas un instant, il a toutes les fureurs des contemporains de la crucifixion, il n'est point désarmé par les scènes les plus touchantes et les plus sublimes de la Passion. Le spectacle du Christ traîné de tribunal en tribunal ne lui arrache pas d'autres paroles que celles-ci : « Comment regarder comme un Dieu celui qui n'a pas tenu une seule de ses promesses, et qui, après avoir été confondu par nous, condamné et jugé digne de mort, a cherché les retraites les plus obscures et a été pris dans la fuite la plus honteuse[2] ? » Pilate, qui l'a condamné, n'en a reçu aucun dommage[3]. Il n'avait qu'une poignée de disciples, et ils l'ont abandonné. Pendant tout le cours de son ministère il n'a rallié à sa doctrine que dix matelots ou publicains de la pire espèce[4]. Encore n'a-t-il pas réussi à les rattacher vraiment à sa cause. « Ceux qui avaient été avec lui pendant sa vie, qui avaient écouté sa voix, qui l'avaient eu pour maître, dès qu'ils le virent torturé et mourant, ne voulurent braver avec lui ou pour lui ni la mort ni les tourments; bien plus, ils nièrent qu'ils fussent ses disciples[5]. » Résumant vivement toute cette polémique,

[1] Τί οὖν ποτνιᾶται καὶ ὀδύρεται; (*Contra Cels.*, II, 24.)

[2] *Id.*, II, 9.

[3] *Id.*, II, 34.

[4] Δέκα ναύτας καὶ τελώνας τοὺς ἐξωλεστάτους μόνους εἶλε. (II, 46.)

[5] Κολαζόμενον καὶ ἀποθνήσκοντα ὁρῶντες οὔτε συναπέθανον, οὔτε ὑπεραπέθανον αὐτοῦ. (*Id.*, II, 45.)

Celse s'écrie, par la bouche de son Juif : « Les chrétiens nous donnent comme Fils de Dieu, au lieu du Verbe divin très pur et très saint, un être méprisable, un crucifié [1]. »

On le voit, Celse et son Juif étaient de cette espèce d'hommes pour lesquels le succès présent est la mesure de la vérité. Même en se plaçant à ce point de vue, la résurrection de Jésus-Christ sérieusement admise ferait tomber les objections les plus fortes contre le christianisme, puisqu'une crucifixion qui aboutit à une telle gloire n'est plus une mort infamante. Aussi le juif met-il tous ses soins à ébranler la foi à ce grand fait, qui est la base de la prédication apostolique. Il rappelle d'abord que Jésus-Christ n'est pas le premier imposteur qui ait annoncé un tel prodige et ait séduit ainsi de nombreux auditeurs. Pythagore, Orphée, Hercule, Thésée, voilà autant de ressuscités, si nous en croyons les légendes populaires. Pourquoi ce que nous traitons de fable absurde dans l'histoire de ces personnages mythiques, deviendrait-il une vérité quand il s'agit de Jésus-Christ? Les ténèbres subites, le tremblement de terre, tous ces signes qui, d'après les chrétiens, ont annoncé sa mort, n'indiquent-ils pas clairement le caractère légendaire du récit? « Eh quoi! celui qui n'a pu s'aider lui-même pendant sa vie, serait sorti vivant du tombeau et aurait montré les

[1] Ἀποδείκνυμεν οὐ λόγον καθαρὸν καὶ ἅγιον, ἄλλα ἄνθρωπον ἀτιμότατον, ἀπαχθέντα καὶ ἀποτυμπανισθέντα. (*Contra Celsum*, II, 31.)

marques de sa mort dans ses mains percées [1] ? » Quels sont d'ailleurs les témoins de ce miracle? Une femme fanatique, des hommes ensorcelés comme elle par les arts magiques, qui ont rêvé la chose ou bien se sont figuré que ce qu'ils désiraient était arrivé, si toutefois, ce qui est plus croyable, ils n'ont pas voulu par ce mensonge accréditer leurs autres impostures [2]. Si le Christ voulait rendre sa divinité évidente, il fallait qu'après sa résurrection il se montrât a ses ennemis, a ses juges, a tous les hommes enfin [3]. Où est-il maintenant, afin que nous voyions et croyions? Car s'il ne nous est pas possible de croire, il faut admettre qu'il est venu pour nous pousser a l'incrédulité, puisqu'il n'a pas pu même convaincre ses propres disciples [4].

Celse a habilement exploité la polémique du judaïsme contre le christianisme; il en a tiré tout le parti possible, et cependant ce n'est qu'un prologue a sa propre polémique. Il jette enfin son masque juif pour frapper les grands coups. Tout d'abord il se retourne contre son allié d'un moment, et avant d'entrer en lutte directe avec le christianisme, il attaque sans pitié le judaïsme, comme s'il ne s'était pas appuyé sur lui. C'est qu'il sait qu'en définitive les deux religions reposent sur le même fondement, sur la foi au Dieu

[1] Ὅτι δὴ ζῶν μὲν οὐκ ἐπήρκεσεν ἑαυτῷ, νεκρὸς δ᾽ ἀνέστη. (*Contra Cels.*, II, 55.)

[2] Διὰ τοιούτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν. (*Id.*, II, 55.)

[3] *Id.*, II, 63. [4] *Id.*, II, 77, 78.

personnel, libre créateur du monde. S'il parvient à renverser cette base, l'Ancien et le Nouveau Testament seront enveloppés dans une même ruine. D'ailleurs, il ne peut oublier que malgré l'hostilité qui a éclaté entre leurs représentants actuels, les deux religions sont étroitement rattachées l'une à l'autre; la seconde se réclame de la première; elle invoque ses livres sacrés et plonge ses racines dans son passé historique. C'est donc toujours le christianisme que Celse combat dans le judaïsme. De là son acharnement contre ce dernier. « Après tout, dit-il, la dispute entre les chrétiens et les Juifs roule sur une bagatelle, sur l'ombre d'un âne, comme dit le proverbe[1] ! » Ils sont d'accord pour tout ce qui est essentiel, et malades de la même folie. En effet, la seule différence à signaler entre eux consiste en ce que les chrétiens prétendent que le Christ est déjà venu, tandis que les Juifs l'attendent dans l'avenir. Ceux-ci ont beau se donner pour le peuple de Dieu, leur origine est connue, leurs ancêtres étaient des rebelles égyptiens, chassés et condamnés dans leur patrie pour avoir voulu y introduire des nouveautés. C'étaient les chrétiens du temps; ils avaient le même esprit factieux[2]. Leur grand prophète et législateur Moïse ne valait pas les premiers législateurs de la Grèce, les Linus et les Orphée. Ses livres que l'on n'a pas le droit d'interpréter allégoriquement rabaissent misérablement la Divinité en lui donnant les

[1] Ὄνου σκιᾶς μάχη. (*Contra Cels.*, III, 1.)

[2] Ἀμφοτέροις αἴτιον γεγονέναι τῆς καινοτομίας τὸ στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν. (*Id* , III, 5.)

passions des hommes [1]. Quant aux autres prophètes, leurs oracles ne sauraient être comparés à ceux de la Pythonisse qui ont guidé la pérégrination de peuples entiers [2]. Les Juifs n'ont pas même su conserver intacte la croyance en un seul Dieu, car par une étrange inconséquence, ils adorent à côté de lui le ciel et les anges, tout en refusant leurs hommages aux astres brillants, à la lune et aux étoiles qui font partie du ciel [3]. Où est leur supériorité sur les autres peuples? Leur Dieu ne leur appartient pas, car leur Jéhovah n'est que le Jupiter grec défiguré. Leurs institutions sont empruntées aux autres nations; ils ont emporté la circoncision d'Egypte. Les ruines fumantes de leur cité sainte et leur dispersion ne sont pas faites pour démontrer qu'ils soient le peuple favori du ciel [4]. S'il est un peuple vraiment antique et vénérable, qui puisse se vanter de ses origines et de son passé, ce n'est pas en Judée qu'il faut le chercher, mais en Chaldée [5]. Il n'est pas vrai que pour Celse le judaïsme se confonde si complétement avec les autres religions; sinon il ne l'attaquerait pas avec autant d'acharnement. Ce qu'il hait en lui, c'est précisément son dogme essentiel, c'est le principe du théisme, c'est la doctrine de l'unité de Dieu et d'une création libre.

« Ces misérables bergers, dit-il dans un passage où il reconnaît explicitement le caractère original de la religion hébraïque, ces misérables bergers, en suivant leur Moïse, se sont laissé prendre à des ruses grossières

[1] *Contra Cels.*, I, 17, 18. [2] *Id.*, VIII, 3. [3] *Id.*, V, 6.
[4] *Id.*, V, 41. [5] *Id.*, VI, 80.

et qui étaient bien dignes d'eux, pour croire en un Dieu unique [1]; comme si toutes les parties de l'univers n'étaient pas divines, le tout étant Dieu [2]. » Le récit de la création excitait surtout l'hilarité du philosophe; il heurtait de front ses idées platoniciennes sur l'éternité du monde, et il fallait qu'il s'en débarrassât à tout prix [3]. Nous touchons ici au point de dissidence le plus grave entre lui et le christianisme; toutes les autres objections sont secondaires à ses yeux; le débat principal est entre le panthéisme et le théisme; aussi verrons-nous Celse revenir sans cesse à cet ordre de considérations.

Du judaïsme, il passe au christianisme, et dresse contre lui le plus habile réquisitoire. Il ne néglige aucun argument, et recourt aussi bien aux grossières accusations qui sont l'écho de la passion populaire qu'aux raisonnements subtils de la dialectique. Son plan d'attaque est fort simple; il déversera tout d'abord le mépris sur la personne des chrétiens, et il n'abordera leur doctrine qu'après avoir épaissi autour d'elle un nuage de préventions qui empêche un examen calme et impartial. Celse inaugure sa polémique directe contre la religion nouvelle par une insigne lâcheté; il rappelle avec perfidie que ses adversaires sont des rebelles, et il commence par les mettre hors la loi, sûr moyen d'avoir le dernier mot, puisqu'il est assuré d'avance que leur voix sera étouffée dans le sang, quelque éloquente

[1] Ἀγροίκοις ἀπάταις ψυχαγωγηθέντες, ἕνα ἐνόμισαν εἶναι θεόν. (*Contra Cels.*, I, 23.)
[2] Τὸ μὲν ὅλον εἶναι θεὸν, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ μὴ θεῖα. (*Id.*, V, 6.)
[3] *Id.*, VI, 49, 52.

et concluante que soit leur défense. On se demande alors à quoi bon discuter? Cet appel du philosophe au proconsul jette d'emblée un grand discrédit sur toute son argumentation, et range toutes les âmes généreuses dans le parti opposé.

Les chrétiens sont présentés par Celse comme de dangereux novateurs qui ébranlent l'ordre social en rompant l'unité de l'empire, et en affaiblissant le principe monarchique qui en est la gloire et le soutien. « Si tous vous imitaient, dit-il, le chef unique qui doit tout gouverner serait bientôt abandonné..... En portant atteinte à ce grand principe, vous méritez d'être châtiés[1]. » Poursuivant son rôle de dénonciateur, Celse présente sous le jour le plus faux les réunions forcément secrètes des chrétiens[2]; il assimile leurs agapes à ces associations coupables que frappait la loi, parce qu'elles cachaient des desseins factieux « Le lien de leur association, dit-il, est la rébellion; l'avantage qu'ils espèrent en retirer, est une lâche peur[3]. » Les commotions intérieures de l'empire se multiplient depuis que la secte chrétienne a grandi. A supposer que ses adhérents ne fussent pas des factieux, ils sont au moins des membres inutiles de la société; ils en négligent ou en repoussent tous les devoirs. Le philosophe les exhorte ironiquement à aider le prince, à partager le fardeau de ses labeurs pour la patrie, à prendre les armes pour lui et à combattre sous ses

[1] *Contra Cels.*, VIII, 68.
[2] Ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων.
[3] *Contra Cels.*, III, 14.

ordres [1]. Comment les chrétiens seraient-ils utiles à un empire dont ils ont foulé aux pieds les traditions les plus vénérées? N'ont-ils pas rompu avec toutes les coutumes nationales? Bien plus, ils ont renié les coutumes religieuses les plus saintes; ils n'ont ni temples, ni sacrifices, ni statues sacrées [2]. « Ce qui a été constitué d'une manière officielle, dit ce libre penseur, doit être maintenu. Il n'est pas permis de dissoudre les institutions qui ont appartenu de tout temps à un pays [3]. » Les chrétiens, du reste, n'appartiennent à aucune nation; ils ne sont d'aucun pays. On ne sait d'où ils viennent. La divinité, quelle qu'elle soit, ne leur a-t-elle pas montré sa défaveur en les accablant de tous les maux? « Ce Dieu qui, à vous en croire, avait promis de combler de bienfaits ses adorateurs, voyez à quoi il leur a servi [4]! Bien loin d'être possesseurs du monde entier, il ne vous a pas été laissé un morceau de terre, pas même une cabane, et si quelqu'un de vous erre encore sur la terre en se cachant, on le cherche pour l'immoler. Vous êtes les dignes disciples d'un supplicié, voués vous-mêmes aux supplices [5]. » Ailleurs, Celse qui sent que malgré tout une mort courageuse honore la doctrine qui l'inspire, oppose au supplice des chrétiens la condamnation et la fin courageuse de Socrate [6]. Tout imbu de l'orgueilleux

[1] *Contra Cels.*, VIII, 73. [2] *Id.*, VII, 62; VIII, 17.

[3] Παραλύειν οὐχ ὅσιον εἶναι τὰ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τόπους νενομισμένα. (*Id.*, V, 25.)

[4] Ὁράτε ὅσα ὠφέλησεν ἐκείνους τε καὶ ὑμᾶς. (*Id.*, VIII, 69.)

[5] *Id.*, III, 34. [6] *Id.*, I, 3.

ésotérisme de la philosophie antique qui ne livrait ses secrets qu'à de rares initiés, il prend en pitié une secte où tous les rangs se confondent, et qui se recrute dans les classes les plus basses et les plus viles. Les chrétiens sont des charlatans qui, incapables de s'adresser à des esprits sages et cultivés, ramassent la lie du peuple sur la place publique, et ambitionnent les suffrages des enfants, des esclaves et des ignorants [1]. Ils sont en tout point semblables à ces personnages grossiers qui se taisent en présence des hommes intelligents, mais qui font merveille devant les femmelettes; ces vils histrions amènent souvent les jeunes gens à briser le joug de leurs savants précepteurs pour venir les écouter dans le gynécée, dans la boutique du cordonnier ou celle du foulon, parce que là ils parlent seuls et sans réplique [2]. Celse fait ensuite une parodie de la prédication des apôtres du christianisme, et sans le vouloir il rend hommage à leur zèle et à leur courage; car il nous les montre bravant tous les dangers pour proclamer leur foi en tout lieu! Voici le langage qu'il leur prête : « Je suis Dieu ou Fils de Dieu, ou le Saint-Esprit. Je viens, parce que le monde va périr. Et vous aussi, ô hommes, vous périrez à cause de vos iniquités. Mais je voudrais vous sauver..... Bienheureux qui m'honore..... Je vouerai aux flammes éternelles tous les autres..... Ils ajoutent à ces magnifiques

[1] Ἔνθα ἂν ὁρῶσι μειράκια καὶ οἰκοτρίβων ὄχλον, καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων ὅμιλον. (*Contra Cels.*, III, 50.)

[2] Ἴεναι εἰς τὴν γυναικωνῖτιν, ἢ τὸ σκυτεῖον, ἢ τὸ κναφεῖον πείθουσιν. (*Id.*, III, 55.)

promesses des choses mystérieuses, fanatiques, obscures, desquelles le sage ne peut tirer aucun sens. Elles se prêtent au contraire à toutes les fantaisies des hommes stupides ou des imposteurs [1]. » On voit quel singulier mélange Celse a fait de divers textes bibliques.

Il reproche amèrement à la religion nouvelle de montrer une prédilection étrange aux hommes vicieux. Son fondateur a déclaré, en effet, qu'il était venu pour les injustes et non pour les justes. « Quelle est donc cette prérogative des méchants [2]? » C'était opposer au Christ son infinie charité et reprocher ses pardons au père de l'enfant prodigue. L'homme qui ne comprend pas la miséricorde en Dieu, ne comprend pas non plus l'humilité chez l'homme. « Ceux, dit Celse, qui jugent équitablement, défendent aux accusés de se répandre devant eux en gémissements et en lamentations, afin qu'ils ne soient pas conduits dans leurs arrêts par la pitié plutôt que par la vérité. Mais le Dieu de l'Evangile préfère à la vérité une basse adulation [3]. » Telle est l'interprétation maligne que Celse donne aux plus touchantes vertus des chrétiens.

Après les avoir ainsi diffamés, il passe à l'examen de leur doctrine. Il l'accuse d'abord d'être variable, inconstante, et de s'être déjà scindée en sectes innombrables.

« Au commencement, dit-il, quand ils étaient peu nombreux, ils étaient du même avis. Mais quand ils

[1] *Contra Cels.*, VII, 9.

[2] Τίς οὖν αὕτη ἡ τῶν ἁμαρτωλῶν προτίμησις; (*Id.*, III, 64.)

[3] Ὁ θεὸς δ' ἄρα οὐ πρὸς ἀλήθειαν, ἄλλα πρὸς κολακείαν δικάζει. (*Id.*, III, 63.)

ont compté une multitude de sectateurs, ils se sont divisés en partis innombrables, et chacun a eu sa faction, ce qui est bien conforme à leur tendance primitive [1]. » Ils se condamnent les uns les autres tout en retenant un nom commun [2].

Abordant enfin la polémique directe contre la doctrine chrétienne, il l'attaque sous trois points de vue; il se moque de la forme qu'elle a revêtue; il critique la méthode qu'elle a suivie, et s'efforce enfin de ruiner le fond même de l'enseignement. Un homme comme Celse était incapable de discerner la vraie grandeur dans quelque domaine que ce fût. Il ne pouvait pas plus admirer la simplicité de l'Evangile que les sublimes vérités qui y étaient révélées. La religion nouvelle avait abandonné l'usage exclusif des belles langues de la Grèce et de Rome; elle parlait aux peuples barbares leur rude langage, afin d'en être comprise. Cette condescendance semblait à Celse un honteux abaissement [3]. Il appelait bas et humble le langage des prophètes et des apôtres [4]. En digne fils de la Grèce, toujours passionnée de la beauté artistique, le philosophe revenait fréquemment sur ce sujet, et raillait sans pitié le style simple et vivant de l'Ecriture qui lui semblait si fort au-dessous de son goût délicat, et qui était en réalité trop au-dessus de lui pour qu'il l'admirât. L'idolâtrie de la forme a totale-

[1] Στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι. (*Contra Cels.*, III, 10.)
[2] *Id.*, III, 12.
[3] *Id.*, VIII, 37.
[4] Φήσιν εἶναι ἰδιωτικοὺς λόγους. (*Id*, III, 68.)

ment perverti son sens esthétique, et la beauté simple lui échappe comme la vérité; on voit qu'il ne se préoccupe plus que de la draperie et de l'ornementation. Convenons-en, l'Evangile à ce point de vue est un livre barbare; mais il est permis de se demander si la pire barbarie n'est pas celle qui consiste à sacrifier le fond à la forme et la pensée à l'éclat du langage.

Si la forme dans le christianisme paraît défectueuse à Celse, il n'est pas moins sévère pour la méthode d'exposition. Il n'y reconnaît aucun des caractères d'un enseignement philosophique; né de l'ignorance et de la superstition, il est demeuré fidèle à cette honteuse origine. On ne retrouve pas en lui cette dialectique savante qui enchaîne les propositions les unes aux autres, les fortifie par les meilleurs arguments et amène peu à peu l'esprit à une conviction raisonnée [1]. Les chrétiens méprisent la raison, qui seule nous prémunit contre l'erreur et les superstitions les plus grossières et nous empêche de croire aux apparitions fantastiques, du genre de celles de Mithra et d'Hercule. Beaucoup d'entre eux ne veulent ni recevoir ni donner des preuves de ce qu'ils admettent. Leur langage ordinaire est : *Ne cherche pas, contente-toi de croire : la foi te sauvera. La sagesse de cette vie est mauvaise; la stupidité est bonne* [2]. » Ces derniers mots ne font que travestir une parole de saint Paul [3]. Celse affirmait que la

[1] *Contra Cels.*, I, 2.
[2] Μὴ ἐξέταζε, ἀλλὰ πίστευσον καὶ ἡ πίστις σου σώσει σε. Κακὸν ἡ ἐν τῷ βίῳ σοφία, ἀγαθὸν δ' ἡ μωρία. (*Id.*, I, 9.)
[3] Voir 1 Cor. III, 18, 19.

croyance à la divinité du Christ ne reposait sur aucun examen sérieux, mais simplement sur une confiance aveugle, sur un préjugé en l'air[1]. Nous verrons plus tard avec quelle haute éloquence et quelle profondeur chrétienne Origène a écarté ces objections; elles n'en devaient pas moins produire une vive impression sur les adhérents de la philosophie antique, car ils mettaient leur gloire précisément dans cette dialectique transcendante qui constituait à leurs yeux l'aristocratie de la pensée.

De la méthode, Celse passe au dogme lui-même. Il distingue deux éléments dans l'enseignement chrétien : l'un qui renferme d'incontestables vérités, et l'autre qui ne contient qu'erreurs et superstitions. Il conteste au premier élément toute originalité. Ce que le christianisme a de vrai, il l'a de commun avec la philosophie en général ou les religions qui l'ont précédé. Celse l'établit d'abord pour la morale et il s'efforce d'enlever à l'Evangile l'honneur de l'avoir épurée et renouvelée[2]. Il prétend que le précepte de l'humilité qu'il a décrié ailleurs a été emprunté à un passage des lois de Platon mal compris[3]. La sévère condamnation des richesses attribuée à Jésus-Christ se lisait bien des siècles avant lui dans les écrits du même philosophe qui avait déclaré que celui qui brille par son opulence ne peut briller par sa bonté[4]. Celse citait les plus beaux passages des dialogues de Platon, afin de convaincre

[1] *Contra Cels.*, III, 39.
[2] Ὡς οὐ σεμνόν τι καὶ καινὸν μάθημα. (*Id.*, I, 4.)
[3] *Id.*, VI, 15. [4] *Id.*, VI, 16.

l'Evangile de plagiat. La foi dans l'immortalité, l'espérance de la vie bienheureuse venaient de la même source, mais s'étaient altérées et matérialisées au contact du christianisme [1]. Les anciennes religions étaient également mises à profit pour démontrer que le christianisme avait pris son butin partout. Ce qui rendait cette démonstration singulièrement facile, c'est que Celse ne distinguait jamais entre la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres et les hérésies qui la défiguraient. C'est ainsi qu'il prenait les *ophites* pour des représentants authentiques de cette doctrine ; rien n'était plus facile que d'établir une analogie frappante entre la religion de Zoroastre et une secte qui, comme celle des ophites, s'était contentée de couvrir le parsisme de quelques formules chrétiennes [2]. L'adoration de Jésus-Christ est pour Celse une simple reproduction des apothéoses de l'ancienne Grèce, qui avait transporté sur l'Olympe tous ses héros. Les chrétiens ne veulent pas admettre que ces grands hommes soient devenus des dieux, et pourtant ils prétendent que leur Jésus leur est apparu après sa mort [3]. La fable de Satan rappelle la guerre des Titans [4], avec cette différence que le christianisme ménage à l'adversaire de la divinité un long et éclatant triomphe avant sa défaite finale [5]. En résumé, la religion nouvelle ressemble à celle des Egyptiens; aux dehors ce ne sont que portiques majestueux, colonnes élevées, brillants luminaires, cé-

[1] *Contra Cels.*, VII, 28-30.
[2] Αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος. (*Id.*, VI, 22, 24.)
[3] *Id.*, III, 22. [4] *Id.*, VI, 42. [5] *Id.*, VI, 12.

rémonies saintes. Entrez dans l'édifice et vous ne trouvez qu'un vil animal, un singe ou un crocodile mis sur l'autel. Encore, en Egypte, n'avons-nous dans Apis ou dans Anubis que des symboles des forces célestes, mais ici le fond de la doctrine n'est que stupidité [1].

Si Celse juge avec cette sévérité les dogmes qui avaient quelque analogie avec les philosophies ou les religions de l'antiquité païenne, que ne dira-t-il pas de ceux qui sont exclusivement propres au christianisme, et qui se rattachent de près ou de loin à la folie de la croix? Il ne voit en Jésus-Christ qu'un imposteur suivi par d'autres trompeurs qui ne valaient pas mieux que lui. Comment expliquer autrement que tant d'hommes admettent ce tissu d'absurdité, cette folie sans nom qui s'appelle le christianisme? Celse concentre ses attaques sur son dogme capital, la rédemption, et il lui oppose deux objections qui lui semblent décisives; il l'accuse d'une part de rabaisser l'idée de Dieu par un anthropomorphisme dégradant, et de l'autre d'exalter outre mesure la nature humaine en nous donnant à croire que c'est pour un ver de terre comme l'homme que le Fils de Dieu a abandonné sa gloire, est descendu sur la terre, y a souffert et y est mort. Toute la polémique du philosophe grec roule sur ces deux arguments qui tendent l'un et l'autre à saper les bases du théisme.

Celse reproche au christianisme de dégrader l'idée

[1] *Contra Cels.*, III, 17.

de la divinité non-seulement par le dogme de l'incarnation, mais encore par celui de la création; il s'était déjà attaqué à ce point capital dans sa discussion contre le judaïsme, mais il y revient avec une grande insistance dans la seconde portion de son livre; le récit de la Genèse qui divise en plusieurs journées l'acte créateur lui paraît souverainement ridicule; mais ce qui le choque surtout, c'est l'idée d'une libre création. Il avait raison à son point de vue. Fortement imbu du dualisme platonicien, il ne pouvait admettre que le Dieu supérieur, le premier principe, le Dieu absolu eût aucun contact avec le monde de la matière. Le dogme de la création qui rapportait au Dieu supérieur la formation de toute vie, de la vie physique comme de la vie morale, heurtait directement ses préjugés philosophiques. Aussi donnait-il une grande importance à la doctrine des démons, ces puissances divines intermédiaires, par lesquelles le système platonicien essayait de combler l'abîme entre le Dieu idéal et le monde, en leur attribuant l'organisation de la matière et la production des êtres corporels. Le polythéisme modifié fournissait de la sorte à la philosophie antique de précieuses ressources pour sauvegarder l'idéalité du Dieu supérieur. Fidèle à ces principes, Celse combat à la fois le strict monothéisme chrétien, et le dogme de la création. Il ne peut admettre ce Dieu qui, sans aucun intermédiaire, produit un monde dont la matière est l'étoffe. Il ne conçoit Dieu que comme une idée pure, qui ne communique avec la sphère inférieure que par des dieux moins parfaits qui sont les démons. Le paganisme est sus-

ceptible pour lui d'une interprétation raisonnable, grâce à cette chaîne vivante aux anneaux innombrables qui part des derniers êtres pour aller se river au trône du Dieu suprême. Au contraire, il n'y a nul moyen de s'entendre avec une religion comme le christianisme qui adore un Dieu unique, et lui attribue la création du monde entier. Voilà pourquoi Celse ne se contente pas de combattre l'idée chrétienne de la création, mais écarte encore ce monothéisme implacable qui voit dans les démons des êtres maudits, et qui transforme les dieux intermédiaires en ténébreuses puissances contre lesquelles il faut lutter. « Dieu, dit-il après Platon, n'a rien fait de mortel, il n'a produit que ce qui est immortel; les êtres mortels sont l'œuvre d'une autre création. L'âme est l'œuvre de Dieu, le corps est d'un autre créateur; il ne diffère en rien du ver et de la grenouille; il est fait de la même matière et il a le même principe de corruption[1]. » Ces autres créateurs qui ont organisé la matière sont précisément les dieux inférieurs ou démons que les chrétiens ont le tort de rejeter dans l'enfer. Ainsi, le culte des démons se rattache étroitement aux principes fondamentaux du système de Celse et on comprend qu'il le défende avec âpreté; car de l'issue de cette question spéciale, et qui au premier abord semble secondaire, dépend l'issue de la lutte entre le spiritualisme monothéiste et le dualisme : « Pourquoi, dit-il, nous serait-il dé-

[1] Ὁ μὲν Θεὸς οὐδὲν θνητὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ μόνα τὰ ἀθάνατα, τὰ θνητὰ ἄλλων ἐστὶν ἔργα. (*Contra Cels.*, IV, 54.)

fendu d'adorer les démons[1]? N'y a-t-il pas un administrateur puissant commis à la surveillance de chaque chose? » Celse reconnaît explicitement que la nature entière est sous la direction des démons. En effet, si les chrétiens veulent les repousser, il faut, d'après lui, qu'ils renoncent à vivre : « Les fruits qu'ils mangent, le vin qu'ils boivent, l'eau qu'ils puisent, l'air qu'ils respirent, tous ces bienfaits leur viennent de quelque démon[2]. S'ils refusent leur culte à ceux qui président à notre existence, qu'ils ne prennent point de femme, qu'ils n'aient point d'enfants, qu'ils sortent entièrement de la vie[3]. » Celse rapporte avec approbation la fable égyptienne qui attribue à la surveillance d'un démon ou d'un dieu céleste la santé de chaque portion du corps[4]. Ces divers passages servent à préciser sa pensée. S'il défend le polythéisme et combat le dogme chrétien de la création, c'est afin de sauvegarder le dualisme platonicien et de maintenir dans leur éternelle opposition le principe spirituel et le principe matériel[5].

Au nom des mêmes idées, Celse écarte absolument la notion du mal moral et de la chute. Il est conduit à ce résultat par la logique de son système. En effet, sans liberté, il n'y a pas de responsabilité, et par conséquent

[1] Διὰ τί δαίμονας οὐ θεραπευτέον. (*Contra Cels.*, VII, 68. Comp. VIII, 2-11.)

[2] Οὐκ ἄρα παρά τινων δαιμόνων ἕκαστα τούτων λαμβάνουσι· (*Id.*, VIII, 28.)

[3] *Id.*, VIII, 35.

[4] *Id.*, VIII, 58.

[5] Baur a admirablement élucidé la polémique de Celse sur la doctrine des démons. (Ouvr. cité, p. 391 et suivantes.)

pas de culpabilité possible. Dès que l'on admet que le mal résulte de la constitution même d'un être, il ne lui est plus imputable; il faut aller plus loin et reconnaître qu'un mal nécessaire n'est pas vraiment un mal, qu'il ne l'est que relativement et en apparence, mais qu'en définitive il contribue à l'harmonie de l'ensemble, à la convenance, à la beauté du tout. Le platonisme, malgré de saintes inconséquences où l'on retrouve l'inspiration d'un profond sentiment moral, n'en a pas moins abouti à cet optimisme métaphysique, surtout dans l'élaboration qu'il a subie après sa grande époque. Le bien étant la spiritualité et l'unité, tout ce qui est corporel et individuel est entaché de mal, et cependant il est nécessaire que des êtres corporels et individuels existent; il s'ensuit que le mal, chez eux, concourt au bien de l'ensemble. Sur ce point, il y avait incompatibilité absolue entre le christianisme et la philosophie antique. C'est ce qui ressort nettement des déclarations de Celse. « Il n'y a eu, dit-il, ni antérieurement, ni actuellement, et il n'y aura jamais ni plus ni moins de mal. La nature de l'univers est toujours identique et la production du mal ne variera pas [1]. » Ce monde, œuvre de Dieu, est un tout parfait ; ses parties n'existent pas pour elles-mêmes, mais se rapportent au tout. Chaque être conserve le rang dans lequel il a été placé [2]. Ainsi le mal n'a aucune réalité, et il va se fondre dans l'harmonie universelle. La première consé-

[1] Μία ἡ τῶν ὅλων φύσις καὶ ἡ αὐτή. (*Contra Cels.*, IV, 62.)

[2] Ὁ δὲ κόσμος ὡς ἂν θεοῦ ἔργον ὁλόκληρον καὶ τέλειον ἐξ ἁπάντων γίνεται. (*Id.*, IV, 99.)

quence d'une telle idée, c'est que l'on ne saurait parler de chute et de péché, et que Dieu n'a pas plus raison de s'indigner contre l'homme que contre un singe ou tel autre animal [1]. La matière, qui est un principe nécessaire, a seule produit le mal [2]. Remarquons, d'ailleurs, que ce qui nous paraît un mal ne l'est pas en réalité [3]; nous ne savons pas s'il n'est pas un bien pour quelque autre homme ou pour l'ensemble des êtres. Les autres objections que Celse fait valoir contre le récit de la Genèse ont moins de portée; il accuse Dieu d'avoir produit ou provoqué la rébellion de l'homme, par le commandement qu'il lui a donné, et il impute au Créateur la faute d'Adam, sous prétexte qu'il l'avait prévue; car, d'après lui, la liberté ne saurait subsister intacte en face de la prescience divine [4].

En s'attaquant aux dogmes de la création et de la chute, le philosophe a par là même écarté la rédemption. En effet, s'il est vrai que Dieu ne soit qu'une Idée impalpable résidant au delà des mondes, s'il est vrai que sa grandeur consiste à être préservé de tout contact avec le monde inférieur, le drame sublime de la rédemption, tel que nous le présente l'Evangile, n'est plus qu'une profanation, il est même impossible de le concevoir un instant. Dieu est le bien, la beauté, la félicité; il contient en lui ce qu'il y a de plus excellent. S'il descend vers les hommes, il faut

[1] *Contra Cels.*, IV, 99.
[2] Ὕλη πρόσκειται. (*Id.*, IV, 66.)
[3] Ὅτι κἂν σοί τι δοκῇ κακὸν, οὔπω δῆλον εἰ κακὸν ἔστιν. (*Id.*, IV, 70.)
[4] *Id.*, VI, 63.

qu'il subisse un changement; ce changement sera nécessairement une diminution de sa beauté et de son bonheur; ce sera une dégradation, et par conséquent une transformation du bien en mal. Mais cette transformation ne peut se réaliser, car les choses périssables sont seules soumises au changement; ce qui est immortel, au contraire, est immuable par lui-même. Dieu n'a donc pu subir de changement[1]. Celse va jusqu'à appeler honteuse toute idée d'incarnation[2]. A supposer qu'un fait semblable eût pu s'accomplir, pourquoi serait-ce après tant de siècles qu'il serait venu à la pensée de Dieu de ramener les hommes à la justice[3]? Faut-il croire avec les chrétiens que la contemplation du Très-Haut étant d'un accès difficile, Dieu aurait enfermé son esprit dans un corps semblable au nôtre, pour que nous pussions le saisir et le posséder sous cette forme[4]? Mais, alors, pourquoi donner à son esprit une si vile enveloppe? Ne pouvait-il pas lui donner une forme céleste qui eût banni toute incrédulité[5]? Si l'Esprit divin animait le corps de Christ, ce corps aurait dû surpasser tous les autres en grandeur, en beauté, en force, en majesté. Il ne se peut, en effet, que celui qui possède quelque chose de divin que n'ont pas les autres, ne l'emporte pas sur eux, et cependant le Christ ne différait en rien des autres hommes; il

[1] Οὐκ ἂν οὖν ταύτην τὴν μεταβολὴν θεὸς δέχοιτο. (*Contra Cels.*, IV, 34.)

[2] *Id.*, IV, 2.

[3] Μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα (*Id.*, IV, 9.)

[4] *Id.*, VI, 69.

[5] *Id.*, VI, 73.

était, dit-on, de petite taille, et son visage était sans beauté et sans noblesse [1]. Si Dieu, comme le Jupiter de la comédie, s'est soudain réveillé d'un long sommeil pour sauver le genre humain, pourquoi a-t-il envoyé son Esprit dans un coin de la terre? Il aurait dû le répandre dans une multitude de corps et le disséminer dans le monde entier. Ne sommes-nous pas singulièrement égayés quand nous lisons dans un poëte comique grec que Jupiter, à peine réveillé, a envoyé Mercure aux Athéniens et aux Lacédémoniens? « Ne prêtez-vous pas bien plus à rire, ô vous qui déclarez que le Fils de Dieu a été envoyé aux Juifs [2]? Il paraît que tandis qu'il dormait Dieu avait oublié les ordres qu'il avait autrefois donnés par Moïse à son peuple, car il lui avait commandé de s'enrichir par la conquête, de répandre à flots le sang de ses ennemis, sans épargner personne. Et voici que le fils prétendu de Dieu promulgue une loi précisément contraire : il prêche le pardon des injures et la pauvreté ! Comment expliquer une telle contradiction? Dieu a-t-il condamné sa propre législation [3]? » Celse conclut toute cette discussion sur l'incarnation en accusant les chrétiens d'être tombés dans un matérialisme abject. Ils veulent en effet contempler Dieu par l'œil du corps, au lieu de se contenter de l'intuition morale recommandée par la

[1] Ἀλλὰ ὥς φάσι μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγεννὲς ἦν. (*Contra Cels.*, VI, 75.)

[2] Οὐ καταγελαστότερον πεποιηκέναι Ἰουδαίοις πεμπόμενον τοῦ θεοῦ τὸν υἱόν. (*Id.*, VI, 78.)

[3] Ἢ τῶν ἰδίων νόμων μετέγνω; (*Id.*, VII, 18.)

philosophie. « Vous êtes, dit-il, les plus ridicules de tous les hommes, vous qui maudissez comme des idoles les autres dieux visibles, pour adorer un simulacre qui est la plus méprisable des idoles, que dis-je, une idole! C'est un mort, et vous en faites l'image du Père éternel [1]? » Celse prévoit que les chrétiens lui opposeront les miracles de Jésus-Christ; aussi cherche-t-il à les ravaler le plus possible. Il ne les nie pas. Il croit, avec tous ses contemporains, que des forces cachées dorment dans le sein profond de la nature, d'où la magie les fait sortir. Aussi ne révoquait-il pas en doute le pouvoir miraculeux de Jésus-Christ et des apôtres. « Soit, disait-il : nous croyons que ces choses ont été faites [2]. » Mais il assimilait ces miracles aux sortiléges des goètes. A-t-on jamais pensé à voir des fils de Dieu dans les magiciens égyptiens, qui, pour quelques oboles, accomplissaient mille prodiges, chassaient des démons, évoquaient l'âme des héros et guérissaient des maladies? Celse pensait que la magie agissait sur les hommes captifs de la matière; mais c'était une raison de plus pour lui de la mépriser, et il se plaisait à faire rejaillir cet opprobre sur le fondateur du christianisme.

Après avoir reproché au christianisme de rabaisser misérablement l'idée de Dieu, Celse l'accuse de dépasser toute mesure dans la glorification de la créature

[1] Τὸ δὲ ὡς ἀληθῶς εἰδώλου ἀθλιώτερον, καὶ μηδὲ εἴδωλον ἔτι, ἀλλ' ὡς νεκρὸν σέβοντες, καὶ πατέρα ὅμοιον αὐτῷ ζητοῦντες. (*Contra Cels.*, VII, 36.)

[2] *Id.*, I, 68; II, 50.

humaine. Chose étrange, ce philosophe orgueilleux qui a poursuivi de ses sarcasmes les plus mordants l'humilité commandée par l'Evangile, se plaît à ravaler, à dégrader l'homme, à lui ravir la couronne de gloire que le péché lui-même n'a pu complétement flétrir, et à lui contester sa filiation divine. L'orgueilleux platonicien, qui frémirait d'indignation à la pensée de se ranger parmi ces humbles et ces ignorants, adorant un crucifié, et qui croirait sa dignité compromise s'il acceptait la doctrine de la chute, n'hésite pas à infliger à l'humanité une flétrissure indélébile. Il n'a pas assez de railleries pour ces misérables Galiléens qui ont une croix pour étendard; et ce philosophe superbe trouve son plaisir à traîner le genre humain dans la boue en le plaçant au-dessous de la brute. C'est ainsi que l'orgueil aboutit à la honte, tandis que l'humilité tend à la gloire. L'Evangile respecte l'humanité tout en la condamnant; la philosophie de Celse la dégrade en la disculpant. Au reste, jamais rien ne l'honorera davantage que la doctrine qui lui donne un Dieu pour rançon. Il y a autant de bassesse que d'orgueil à ne pas accepter le prix infini de notre salut; car on ne se plaît à avilir l'humanité qu'afin de se dispenser du repentir; on espère s'élever plus facilement au-dessus d'un niveau plus rabaissé.

La prétention des chrétiens et des Juifs d'avoir part aux plus étonnantes faveurs de la Divinité, paraît à Celse le comble du ridicule. Il les compare à des fourmis sortant de leur fourmilière, ou à des grenouilles se débattant dans leur marais, ou à des vers tenant église

dans un bourbier infect qui se disputeraient en quelque sorte la palme du péché et se dévoreraient les uns les autres. « C'est à nous seuls, disent-ils, que Dieu a annoncé et révélé ses desseins; pour nous il néglige le monde, les cieux et tout ce qu'enferme la terre ; ses soins se concentrent uniquement sur nous, à nous seuls il envoie sans cesse ses délégués, et il n'est préoccupé que de la manière dont nous lui serons éternellement unis[1]. » Ces vers de terre poussent l'audace jusqu'à dire : « Nous sommes les êtres les plus rapprochés de Dieu. Il nous a faits entièrement à son image[2]. Toutes choses nous sont soumises; la terre, l'eau, l'air, les astres, tout a été créé à cause de nous et doit nous obéir. Comme quelques-uns de nous sont entachés de péché, Dieu viendra lui-même ou enverra son Fils pour consumer les impies dans les flammes et nous introduire dans la vie éternelle[3]. » « De telles prétentions, ajoute Celse, seraient plus supportables de la part de vers ou de grenouilles que de la part de Juifs ou de chrétiens. »

Ce n'est pas tant aux Juifs et aux chrétiens qu'il veut prodiguer le mépris qu'à la nature humaine en soi ; le ver de terre qu'il se plaît à écraser ou à rouler dans la fange plutôt que d'admettre qu'un Dieu se soit abaissé jusqu'à lui, c'est l'homme; il trouve une satisfaction

[1] Πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φορὰν ἀπολιπὼν, ἡμῖν μόνοις ἐμπολιτεύεται. (*Contra Cels.*, IV, 23.)

[2] Θεός ἐστιν, εἶτα μετ' ἐκεῖνον ἡμεῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονότες πάντῃ ὅμοιοι θεῷ. (*Id.*, IV, 23.)

[3] Ἀφίξεται θεὸς ἢ πέμψει τὸν υἱόν. (*Id.*, IV, 23.)

impie à le mettre au dernier degré de l'échelle des êtres, et pour mieux y arriver il trace un parallèle très détaillé entre lui et les animaux, qui est tout à l'avantage de ces derniers. En effet, ils vivent à moins de frais que nous, et ils n'ont pas besoin d'arroser de leur sueur les aliments qui les nourrissent. La nature entière est une table chargée pour eux[1]. Nous n'avons pas le droit de nous élever au-dessus d'eux, par le motif que nous les chassons et les immolons. Eux aussi nous chassent et nous dévorent, sans qu'il leur soit nécessaire de dresser une meute ou de tendre des filets[2]. Si vous invoquez votre civilisation, les villes que vous bâtissez, les lois que vous formulez, les magistrats que vous choisissez, regardez les fourmis et les abeilles. La cité la mieux policée ne vaudra jamais une ruche. Ce petit royaume a ses guerres et ses victoires, et on n'a qu'à compter les cadavres des frelons pour reconnaître que la justice y est rendue. Bien plus, les fourmis ont leur sépulture dans laquelle elles conduisent solennellement leurs morts[3]. Elles ont une raison suffisante, des notions communes, des vérités générales[4], et il serait possible que, si nous prêtions une oreille attentive, nous les entendissions parler entre elles. Si quelqu'un regardait du ciel sur la terre, il ne verrait pas où gît la différence entre les fourmis et les hommes[5].

[1] *Contra Cels.*, IV, 76.
[2] *Id.*, IV, 78.
[3] *Id.*, IV, 84.
[4] Λόγου συμπλήρωσις ἐστι παρ' αὐτοῖς καὶ κοιναὶ εὔνοιαι καθολικῶν τινών. (*Id.*, IV, 84.)
[5] *Id.*, IV, 85.

Si l'on objecte qu'au moins l'homme est un animal religieux, Celse répond que les oiseaux n'ont pas moins de religion. Nous devons même admettre qu'ils ont une société bien plus intime avec les dieux, puisque nous nous adressons à eux pour connaître la volonté divine. Les éléphants donneraient des leçons aux hommes pour la fidélité aux engagements, et ils méritent la palme de la piété[1]. Les bêtes ne sont donc pas seulement plus sages que l'homme, elles sont encore plus chères à Dieu[2]. Il résulte de tout ceci que le monde n'a pas plus été fait pour l'homme que pour les lions, les aigles et les dauphins. Il est étrange de voir le représentant de la philosophie élever l'instinct bien au-dessus de la raison et repousser fièrement la folie de la croix au nom d'une si dégradante sagesse! Il était conduit à ces résultats honteux par son panthéisme qui abaissait complétement la barrière entre le monde matériel et le monde moral. Supprimez la liberté, et l'homme est le plus malheureux des animaux.

Cette négation de la liberté conduit Celse à déclarer impossible la grande transformation morale à laquelle le christianisme veut nous amener par la conversion. « Il est évident, disait-il, que si le péché est une tendance naturelle développée par l'habitude, ni châtiment ni pardon ne sauraient l'extirper[3]. » Ainsi tel

[1] *Contra Cels.*, IV, 88.

[2] Οὐ μόνον σοφώτερα εἶναι τὰ ἄλογα τῶν ζώων τῆς ἀνθρώπων φύσεως ἀλλὰ καὶ θεοφιλέστερα. (*Id.*, IV, 99.)

[3] Δῆλον ὅτι τοὺς ἁμαρτάνειν πεφυκότας τε καὶ εἰθισμένους, οὐδεὶς ἂν οὐδὲ κολάζων πάντῃ μεταβάλοι μήτιγε ἐλεῶν. (*Contra Cels.*, III, 65.)

est l'homme par nature, tel il restera. Faible et misérable dans le présent, il n'a pas à attendre de l'avenir une gloire plus grande; la résurrection des corps est une fable ridicule. « Les chrétiens, disait encore Celse, sont assez insensés pour s'imaginer que quand leur Dieu aura allumé le feu comme un cuisinier et que le monde entier aura été consumé, ils subsisteront seuls, non-seulement ceux d'entre eux qui vivront, mais encore ceux qui seront morts auparavant, et que ceux-ci, revêtus de la même chair, se relèveront de terre. Cette espérance couronne dignement une vie abjecte[1]. L'âme humaine pourrait-elle souhaiter de demeurer enfermée dans un corps putréfié? Comment un corps dissous retrouverait-il sa nature première? Ils répondent, selon leur coutume, que tout est possible à Dieu, comme si Dieu pouvait faire des choses honteuses ou contre nature. Je ne nie pas que Dieu ne puisse accorder à l'âme une vie éternelle; mais les cadavres sont, selon l'expression d'Héraclite, plus vils que la boue même. Et l'on attribuerait l'éternité à une chair ainsi mêlée à l'ordure! Une telle chose, qui est contre la raison, n'est ni dans la volonté, ni dans la puissance de Dieu[2]. » Nous retrouvons dans ces mots la pensée prédominante du platonicien, ce dualisme invincible qui empêchait toute réconciliation entre lui et une croyance fondée sur le théisme.

[1] Ἀτεχνῶς σκωλήκων ἡ ἐλπίς. (*Contra Cels.*, V, 14.)
[2] Σάρκα δὴ αἰώνιον ἀποφῆναι παρὰ λόγον, οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς οὔτε δυνήσεται. (*Id.*, V, 15.)

Telle était cette attaque raisonnée de la philosophie grecque contre l'Evangile. Rien n'y manquait, ni le savoir, ni l'habileté, ni le persiflage, ni la calomnie. Evidemment nous avons dans le livre de Celse le suprême effort de la pensée païenne pour étouffer la religion nouvelle; il valait la peine de nous y arrêter, car la vigueur et l'art déployés dans cette lutte, ce soin de ne négliger aucune ressource, cette souplesse d'argumentation, ce tissu serré de preuves, cette vivacité de polémique, tout nous montre à quel point le christianisme paraissait déjà un adversaire redoutable. A la froide colère de ses opposants nous mesurons les progrès de son influence[1].

C. — Attaques de la théosophie philosophique contre le christianisme.

Celse représente l'antique tradition philosophique de la Grèce par son insolent dédain pour toute doctrine étrangère et surtout pour tout ce qui vient d'une terre barbare. Mais il ne pouvait empêcher que le courant dominant de l'époque n'entraînât les esprits dans des voies bien différentes. Aucune école, aucune forme religieuse du passé n'était capable de les satisfaire, et la plupart des hommes que cette inquiétude morale ne jetait pas dans la foi chrétienne ou dans l'épicuréisme, recouraient à ce syncrétisme indéfini qui mêlait toutes

[1] Nous avons reconstruit le plan d'attaque de Celse d'après les fragments épars dans la grande Apologie d'Origène. Une étude attentive de ces fragments nous a permis de les relier les uns aux autres et de les rattacher à une donnée générale qui leur imprime un grand caractère d'unité.

les idées, tous les mystères, et ne se refusait même pas à faire plus d'un emprunt au christianisme. Cette tendance, qui avait fait le succès des mystères de Mithra dans les classes populaires et qui avait produit le néoplatonisme, devait intervenir à son tour dans la lutte contre la religion nouvelle. Essayant de répondre aux mêmes besoins, elle ne pouvait tolérer sans résistance une rivalité si redoutable; il ne lui était pas permis toutefois de prendre une position violemment hostile, elle était condamnée à la largeur par ses principes éclectiques, et, à moins de se renier elle-même, elle n'avait le droit de repousser absolument aucune forme religieuse. La discussion engagée par les représentants de cette tendance contre les idées chrétiennes, ne nous rappellera ni l'amertume de Celse, ni l'ironie méprisante de Lucien; plus contenue et plus habile, elle présentait peut-être plus de dangers; elle laissait d'ailleurs très volontiers à d'autres écoles le soin de tirer les conséquences pratiques de ses attaques détournées. Un livre très curieux ressuscite pour nous cette polémique timorée et sans franchise : c'est l'*Histoire d'Apollonius de Tyane* par Philostrate. Nous avons déjà parlé du héros de ce roman philosophique, en traçant le tableau général de ces temps, mais nous ne nous sommes attaché qu'au fond historique du livre qu'un rhéteur habile a recouvert d'une trame brillante. Nous n'avons plus à nous occuper que de ces embellissements légendaires. En effet, ils ont une bien autre portée que celle d'une composition littéraire. Philostrate est un controversiste déguisé en

romancier; il veut opposer au Messie des chrétiens le Messie des pythagoriciens, le sage par excellence tel que lui et son parti le conçoivent. Il veut faire pâlir l'idéal évoqué ou réalisé par l'Evangile, devant un idéal différent et qu'il croit supérieur grâce aux couleurs fantastiques dont il l'a surchargé; et pour se donner tous les avantages, il ne craint pas d'emprunter plusieurs traits aux récits sacrés. Pour se convaincre que nous ne nous livrons pas à une vaine supposition, il suffit de se reporter aux circonstances dans lesquelles ce livre a été publié. Philostrate vivait près de l'impératrice Julia Domna, épouse de Septime Sévère, femme imbue de l'éclectisme philosophique qui devait se développer avec tant d'éclat quelques années plus tard dans sa propre famille, à la cour d'Alexandre Sévère. Pour assurer le triomphe de cette tendance, il fallait à tout prix supplanter le christianisme ou du moins l'entraîner malgré lui dans la révolution religieuse que l'on voulait inaugurer. Son ascendant extraordinaire était dû en grande partie au caractère de son fondateur, à cette sublime incarnation de sa doctrine dans la personne de Jésus-Christ. Il n'y avait pas de moyen plus sûr de ruiner son influence, que d'essayer quelque chose de semblable pour la tendance rivale dont on voulait assurer le triomphe. Il fallait l'incarner en quelque sorte dans un maître illustre. Nul homme ne se prêtait mieux à ce dessein hardi que le fameux goète Apollonius de Tyane, dont l'imagination populaire avait grandi démesurément la figure, en lui faisant comme une auréole de légendes. Ne répondait-il pas à tous les instincts de

l'époque par cette vie aventureuse passée à parcourir le monde pour assouvir sa soif de croyances nouvelles, par les prodiges semés sur ses pas et aussi par sa haine de la tyrannie. On devait être tenté d'en faire un type idéal, et le meilleur moyen, pour cela, était d'emprunter quelques traits touchants à ces récits évangéliques dont on voulait détourner les esprits. Philostrate espérait réunir ainsi dans la personne d'un seul homme à la fois prophète et philosophe les plus nobles attributs de la philosophie et de la religion, et satisfaire tout ensemble les masses ignorantes et les esprits cultivés. La *Vie d'Apollonius de Tyane* a été évidemment écrite dans cette intention. On voit que l'auteur est constamment préoccupé du désir de présenter le fameux magicien comme le sage parfait qui répond à toutes les aspirations de l'ancien monde[1].

Les traits empruntés aux Evangiles abondent dans le livre de Philostrate; ils sont faciles à reconnaître, malgré tous les ornements légendaires dont ils sont surchargés. Des signes miraculeux annoncent l'apparition d'Apollonius dans le monde; sa mère reçoit des avertissements divins dans des songes; le ciel même intervient : un éclair rapide fend la mer et remonte dans l'éther supérieur, brillant symbole de la destinée de cet homme merveilleux[2]. Il n'écrit point de livres; ce n'est pas plus sa mission que celle du Christ;

[1] Néander nie, à tort selon nous, cette intention polémique (*Kirsch. Gesch.*, I, p. 179). Baur la fait ressortir avec sa sagacité accoutumée, bien qu'il exagère la tendance conciliatrice du livre de Philostrate. (Ouvr. cité, p. 505, 506.)

[2] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 5.

son langage n'est ni pompeux, ni subtil, ni vulgaire, mais il est empreint d'une simplicité forte[1]. Il fait habilement surgir les plus hauts enseignements des plus simples circonstances, et se plaît à multiplier les paraboles dont le thème est fourni par la vie des champs[2]; sa parole est comparée à une source jaillissante où boivent les âmes altérées[3]; quelques humbles disciples le suivent en tout lieu, et il se consacre à eux avec le dévouement le plus entier. Sa perspicacité pour démêler les pensées et les dispositions de ses interlocuteurs est admirable; il lit dans les cœurs, et la vie de ceux qui l'approchent lui est révélée par une intuition mystérieuse[4]. L'amour qu'il inspire à ses disciples ne va pas cependant jusqu'à les retenir auprès de lui à l'heure du danger; la plupart l'abandonnent à la veille de son jugement. « Les uns prétextèrent une maladie, les autres le manque d'argent pour voyager, un troisième désirait revoir sa patrie, un quatrième avait eu de mauvais rêves, et de trente-quatre disciples, huit seulement lui demeurèrent fidèles jusqu'à Rome[5]. » Pendant tout le cours de sa vie, Apollonius va de lieu en lieu en faisant du bien, et les foules s'attachent partout à ses pas. Il enseigne des purifications efficaces aux coupables, et les renvoie pardonnés par les dieux[6]. « Comme il se rendait à Éphèse, les artisans eux-mêmes abandonnaient leur travail et le suivaient, car les uns admiraient sa sa-

[1] Philostrate, I, 17.
[2] *Id.*, I, 3; IV, 4. (Voir la parabole des passereaux.)
[3] *Id.*, IV, 24. [4] *Id.*, VI, 2. [5] *Id.*, IV, 37. [6] *Id.*, VI, 5.

gesse, les autres sa figure, ou sa manière de vivre, ou ses vêtements, ou toutes ces choses ensemble... Beaucoup de malades, soupirant après la santé, allaient à lui poussés par une inspiration divine [1]. » Il prononce ses simples discours tantôt sur les degrés d'un temple, tantôt sur les collines, ou dans les champs. Il blâme sévèrement l'orgueil et la sensualité, et prêche aux multitudes l'amour de la sagesse [2]; ses miracles répandent sa réputation au loin. Le pastiche de l'Evangile est évident dans ce tableau général de la vie d'Apollonius. L'imitation est encore plus frappante dans quelques traits particuliers du récit. Apollonius arrive à la cour du roi de Babylone et y obtient de suite un grand crédit. Un employé du palais est pris en flagrant délit d'adultère dans le harem. Interrogé sur le traitement qu'on doit infliger aux coupables, le sage leur fait grâce de la mort [3]. Rencontrant à Rhodes un jeune riche qui ne vivait que pour le luxe, le magicien lui reproche avec une grande sévérité son amour des richesses [4]. A Athènes, il guérit un jeune démoniaque en commandant impérativement au démon de laisser sa victime, et l'esprit malfaisant ne l'abandonne qu'après avoir obtenu de passer dans une statue voisine. Une jeune fille de famille consulaire, à Rome, avait toutes les apparences de la mort; ses parents la pleuraient déjà. « Je veux sécher vos larmes, » dit Apollonius; et après avoir touché la jeune fille et prononcé quelques paroles sur elle, il la rend vivante à sa famille. Le

[1] Philostrate, IV, 1. [2] *Id.*, IV, 2. [3] *Id.*, I, 36. Comp. Jean XII.
[4] *Id.*, V, 23.

sage refuse toute récompense, en disant qu'il est impossible de savoir si la vie était tout à fait éteinte dans le corps qu'il a ranimé. Ce récit est à la fois une parodie et une critique du miracle opéré par Jésus-Christ dans la maison de Jaïrus [1]. Captif et à la veille de mourir, Apollonius annonce à ses disciples intimes qu'ils le verront apparaître au moment où ils le croiront mort. Comme ceux-ci, en effet, étaient plongés dans une profonde tristesse, leur maître se présente soudain au milieu d'eux. Pour leur ôter l'idée qu'il n'est qu'un fantôme, il leur commande de toucher son corps de leurs mains; et ils se convainquent, comme Thomas, de la réalité de son retour [2]. Apollonius a aussi son ascension; il disparaît dans un temple de Crète de devant les yeux des hommes. On entendit alors comme un chœur de jeunes filles qui l'accueillait en chantant cet hymne: « Quitte la terre, remonte au ciel, remonte [3]. » En outre, le sage divin est apparu plus d'une fois depuis sa mort pour confirmer sa doctrine.

Ces analogies entre la vie d'Apollonius et celle de Jésus-Christ sont évidentes. Le livre de Philostrate nous initie à la tactique des défenseurs du paganisme; ils cherchaient à frapper le christianisme avec ses propres armes, et à le supplanter en l'imitant. Mais, de même que dans les mystères de Mithra, l'imitation est purement extérieure; la dissemblance n'en est pas moins profonde et radicale. Apollonius demeure toujours le Christ de l'éclectisme panthéiste et de la gnose orientale, la flottante personnification de

[1] Philostrate, IV, 45. [2] *Id.*, VIII, 12. [3] *Id* VIII, 31.

ses rêves variés et indécis. Il réalise son vœu le plus cher, qui est un fusionisme universel. En effet, il n'apporte pas du ciel une parole souveraine, une révélation nouvelle qui humilie les religions et les systèmes du passé en les proclamant impuissants ou insuffisants. Non, le passé conserve tous ses droits, puisque, à en juger par la vie du grand voyageur théosophe, la vérité est renfermée ou cachée dans les anciens cultes et les anciennes écoles. Apollonius se borne à la dégager de ce qui la voile aux yeux vulgaires, et ainsi l'antiquité païenne échappe à la douloureuse humiliation que le christianisme lui infligeait en annonçant un Dieu nouveau. Sans doute aucune religion, aucune école ne contient tout le trésor d'idées et de croyances nécessaires à l'humanité ; il est épars en quelque sorte dans le monde ; il faut le reformer pièce à pièce, et voilà pourquoi Apollonius parcourt tant de pays; mais le trésor n'en existe pas moins sur la terre, et l'homme n'est pas obligé de le recevoir du ciel comme une aumône. Philostrate insiste à plusieurs reprises sur la vénération de son héros pour tous les dieux. Arrive-t-il dans une ville, sa première visite est pour le temple; il se plaît à interroger les prêtres. A peine eut-il commencé à enseigner dans les sanctuaires, que les dieux se virent l'objet d'une vénération plus grande, et les hommes se pressèrent dans les lieux saints, comme s'ils espéraient recevoir de la divinité des dons plus généreux [1]. Apollonius se plaisait dans les lieux saints; il se rendait

[1] Philostrate, IV, 41.

assidûment de l'un à l'autre et disait : *Il n'est pas un seul dieu qui me repousse*[1]. Il poussait si loin sa vénération pour les divinités de toute espèce, qu'il blâmait sévèrement Hippolyte d'avoir refusé ses hommages à Aphrodite[2]. Il se mettait ainsi à la tête de la réaction païenne, mais c'était pour l'épurer et l'élargir. Il semblait servir la cause du progrès en abjurant le particularisme étroit qui avait empêché trop longtemps le mélange des peuples et des idées. « La Grèce, disait-il, est partout pour un sage ; il ne regarde comme barbare aucun pays, s'il vit sous les lois de la vertu[3]. » Fidèle à ces principes, Apollonius parcourt le monde et ne méprise aucune source d'instruction. Obéissant fidèlement à l'impulsion de son temps, il estimait par-dessus tout la sagesse de l'Orient, et, pour l'acquérir, il entreprit les plus longs et les plus périlleux voyages. Il se rendit dans les contrées qui séduisaient le plus l'imagination de ses contemporains. Après avoir visité tous les temples de la Grèce et s'être fait initier à tous les mystères, il séjourna à Babylone pour s'entretenir avec les mages[4] ; il écouta au bord du Nil les austères représentants du plus antique des sacerdoces[5] ; il ne s'arrêta dans ses voyages que lorsque, sous les forêts sacrées de l'Inde, il eut conversé avec les brahmes et se fut initié à leur ascétisme effréné. « Vous m'avez introduit dans le ciel, par votre sagesse, leur écrivait-il plus tard[6]. » Philostrate a soin de peindre les voyages lointains du sage

[1] Philostrate, V, 40. [2] *Id.*, VI, 3. [3] *Id.*, I, 35. [4] *Id.*, I, 25.
[5] *Id.*, VII, I. [6] *Id.*, III, 5.

sous les couleurs les plus poétiques. Apollonius retrouve sur le Caucase les liens qui ont enchaîné Prométhée ; il voit en Egypte la fameuse statue de Memnon, et l'Inde est pour lui un pays de merveilles, où des animaux étranges, presque divins, se promènent près des fleuves immenses sous le dôme des grands arbres. L'imagination populaire trouvait ainsi tout ce qui pouvait la flatter dans l'Evangile bigarré de Philostrate. Apollonius parle en maître à la nature et en est toujours obéi; il pénètre le mystère de ses forces cachées et les dirige à son gré. En vain Philostrate essaye-t-il de le distinguer des vulgaires charlatans, des enchanteurs fripons qui pullulaient dans le monde, il ne parvient pas à en faire autre chose qu'un magicien [1]. Aussi bien était-ce une peine inutile que de le présenter avec un autre caractère à une génération avide de merveilleux et passionnée de magie. Apollonius flattait encore par son austérité les tendances favorites d'une époque qui, sous l'influence des idées orientales, éprouvait un vif enthousiasme pour l'ascétisme, et il inspirait l'admiration à ceux-là même qui n'eussent point voulu s'astreindre à ces macérations. Dédaigneux de tous les biens terrestres, le sage avait repoussé avec mépris l'or et les diamants que les rois ses admirateurs mettaient à ses pieds [2]. En vrai disciple de Pythagore, il s'abstenait complétement de la chair des animaux [3], et se refusait également les douceurs de la famille. Il marchait nu-pieds, grossièrement vêtu, sans rien

[1] Philostrate, VIII, 2. [2] *Id.*, II, 40. [3] *Id.*, II, 7.

posséder, le bâton de voyage en main, comme l'austère pèlerin de la philosophie. « Je dois aller, disait-il, partout où la sagesse et le dieu intérieur me poussent [1]. » Philostrate trouve un sûr moyen de rehausser encore la gloire et l'influence de son héros en en faisant une sorte de tribun philosophe qui résiste ouvertement aux tyrans et souffre courageusement pour la liberté. Il lui donne Vespasien pour disciple, et ses conseils ont appris à celui-ci à gouverner le monde avec justice. « L'art de gouverner, disait Apollonius au futur empereur, est ce qu'il y a de plus élevé sur la terre; mais on ne peut pas l'enseigner. Je te dirai cependant ce qu'il te sera utile de faire. Ne regarde point comme une vraie richesse ce qui vient des hommes gémissant sous l'impôt, car c'est un or faux et noirci que celui qui vient des larmes. Contiens en de justes bornes la liberté que tu as de tout faire, et tu en useras bien. Que la loi, ô prince, règne sur toi [2] ! » Quand il est en présence de tyrans tels que Néron et Domitien, Apollonius se montre indomptable; il leur résiste en face. Comparaissant à la barre de Domitien, il se soucie si peu du César romain, qu'il ne le regarde même pas, et lorsque l'accusateur le somme de regarder le dieu de tous les hommes, il élève ses yeux vers le ciel [3]. Oublieux de sa propre personne, il défend bien plus la cause de la justice qu'il ne cherche à sauver sa vie : « O empereur, dit-il, mets un terme aux cruautés et à l'effusion du sang; fais à la philosophie ce que tu voudras, car elle

[1] Philostrate, I, 18. [2] *Id.*, V, 36. [3] *Id.*, VIII, 4.

est invulnérable ; mais cesse de faire couler les larmes des hommes ; car, à cette heure, une formidable plainte s'élève des mers et des terres pour accuser la langue de tes sycophantes qui te font haïr du monde [1]. » Après sa délivrance miraculeuse, se trouvant à Ephèse, il annonça à ses disciples la mort de Domitien, à l'heure même où le tyran succombait [2]. Apollonius n'est donc pas seulement un Messie philosophique, un ascète, un grand magicien ; il joue encore le rôle d'un Messie politique, et il parle aussi bien aux passions du peuple qu'à son imagination et à ses aspirations religieuses.

Pour ce qui est du fond de sa doctrine, il n'a rien d'original. Il exprime les idées courantes du milieu d'où sortit le néoplatonisme; il les recouvre seulement d'une teinte de spiritualisme empruntée au christianisme. Le dualisme et la métempsycose sont à la base de son enseignement, et grâce à un allégorisme commode, il sanctionne toutes les superstitions et adore tous les dieux. Ses discours portent l'empreinte du platonisme mystique de son siècle ; il admet la longue chaîne des divinités intermédiaires qui agissent sur la nature. Il prêche l'austérité poussée jusqu'à l'ascétisme, combat l'avarice et insiste sur la vie intérieure. On reconnaît l'influence de la religion nouvelle quand on l'entend protester contre une dévotion tout extérieure qui prétend suppléer à la piété et à la sainteté par de coûteuses offrandes et de pompeux sacrifices. « Les dons magnifiques du coupable, dit-il,

[1] Philostrate, VIII, 7. [2] *Id.*, VIII, 25.

ne doivent pas être considérés comme une offrande aux dieux, mais comme la rançon de ses crimes. » Les discours que lui prête Philostrate, à part quelques mots admirables, sont longs et traînants, subtils et froids. Rien de vivant ne palpite sous cette parole prétentieuse; et sans ses prétendus miracles, Apollonius fût demeuré dans la plus profonde obscurité, car il ne revêtait pas ses pensées d'une forme assez belle pour les rajeunir. Aussi la tentative de Philostrate d'opposer le fameux magicien à Jésus-Christ devait échouer honteusement; il n'en devait rester qu'une parodie manquée.

Une même tendance peut avoir des organes bien différents. Tandis que l'éclectisme du temps trouvait une expression élevée dans le livre de Philostrate, il s'associait dans le roman d'Apulée aux peintures les plus lubriques. Il n'y a pas lieu de s'étonner que les quelques mots consacrés par lui au christianisme renferment une vile insulte. Peignant l'une des héroïnes de bas étage qui inspirent le mieux sa verve impure, il donne à entendre qu'elle était chrétienne, et c'est la religion nouvelle qu'il bafoue et calomnie dans la personne de cette femme chargée de vices et arrivée au dernier degré de l'avilissement.

« Elle était, dit-il, malicieuse, cruelle, débauchée, aussi avare dans ses infâmes rapines que prodigue dans ses hideuses dépenses, étrangère à toute bonne foi, ennemie déclarée de la pudeur. Elle méprisait et foulait aux pieds les saintes divinités, puis, en guise de religion, elle feignait le culte mensonger d'un Dieu

qu'elle disait seul et unique. Vaine comédie par laquelle elle trompait tout le monde[1]. »

Le néoplatonisme était au premier rang de la réaction païenne. On pouvait prévoir qu'il attaquerait à son tour le christianisme, car il savait bien que cette religion des pauvres et des humbles lui disputait victorieusement le monde. Un homme, qui semblait admirablement préparé pour embrasser les croyances de l'Eglise, fut l'organe passionné de cette opposition. Porphyre, malgré l'élévation de son esprit et cette mélancolie profonde qui ne l'abandonna jamais, demeura un fervent adepte du paganisme; il s'imaginait qu'il pourrait le restaurer en lui infusant le mysticisme transcendant de son système. Toutefois il avait le sentiment secret que les antiques croyances du polythéisme se dissolvaient dans son creuset philosophique; il tenait d'autant plus à conserver les formes et les rites de la religion de ses pères ; aussi toute innovation dans les usages religieux excitait-elle sa vive indignation. *Il faut*, écrivait-il à sa femme, *honorer les dieux d'après les coutumes de sa patrie*[2]. Son livre *Sur les Oracles* renferme bon nombre d'oracles supposés qui étaient dirigés contre la doctrine chrétienne. On y lit le trait suivant: « Un homme étant venu consulter Apollon pour lui demander comment il ramènerait sa femme à l'adoration des dieux nationaux, il lui fut ré-

[1] « Tunc spretis atque calcatis divinis numinibus, in vicem certæ religionis, mentita sacrilega præsumptione dei, quem prædicaret unicum.» (Apulée, *Metamorph.*, IX. Edition Panckoucke, II, 195.)

[2] Τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια. (*Epist. ad Marcellan.*)

pondu qu'il serait plus facile d'écrire sur l'eau courante et de voler dans l'air que d'empêcher une femme égarée d'adorer son dieu mort[1]. » Ailleurs Porphyre rapporte un oracle qui est contraire à la divinité de Jésus-Christ, tout en rendant hommage à son caractère : « L'âme de l'homme pieux, y est-il dit, après que le corps a subi quelques tourments, s'élève dans les champs du ciel. » Porphyre ajoute, en guise de commentaire, qu'il faut blâmer, non le Christ, mais ceux qui en font un Dieu. Non content de ces attaques détournées, le philosophe néoplatonicien composa un ouvrage considérable contre le christianisme. Son titre rappelle celui de Celse, mais l'esprit en était plus sérieux. Ses *discours contre le christianisme* étaient divisés en quinze livres[2]. Nous n'en possédons plus que des fragments; mais au jugement des contemporains, ce livre respirait la haine la plus ardente contre l'Évangile. Théodoret voyait dans Porphyre le plus implacable ennemi des chrétiens[3]. Il n'est pas possible de reconstituer le plan de l'ouvrage. A en juger par les citations qu'en ont faites les Pères, il serait moins philosophique que celui de Celse. Ses principales objections se formulaient dans ces trois questions : 1° Pourquoi la mission de Jésus-Christ a-t-elle été si tardive? Qu'ont fait les hommes pendant les siècles qui l'avaient précédé[4]? 2° De quel droit les chré-

[1] Saint Augustin, *De civit. Dei*, XVI, 23.

[2] Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιάνους.

[3] Ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος. (*Gr. affect.*, 10, 12.)

[4] « Quid egerunt tot sæculorum homines ante Christum. » (August., *Epist.*, CII.)

tiens rejettent-ils les sacrifices, s'il est vrai que le Dieu de l'Ancien Testament les a institués? 3° Quel rapport enfin y a-t-il entre les peines éternelles et nos péchés? Jésus-Christ n'a-t-il pas déclaré que nous serions mesurés de la mesure dont nous aurions mesuré les autres[1]. Porphyre s'était surtout attaché à saper la crédibilité des Ecritures, et il avait soumis le texte sacré à un examen minutieux. Il passait en revue les livres de Moïse et refusait aux chrétiens le droit de recourir à une exégèse allégorique pour échapper aux difficultés du récit. Le livre de Daniel était particulièrement l'objet de ses attaques; il niait son authenticité et prétendait que les prophéties qu'il contenait avaient été fabriquées après coup sous le règne d'Antiochus[2]. Il affirmait que le style de Daniel dénote un original grec qui aurait été traduit en hébreu[3]. Le Nouveau Testament passait également par le crible de sa critique habile et malveillante; tantôt il se raillait des faits miraculeux[4], tantôt il accusait Jésus-Christ de contradiction, en se fondant sur ce que, d'après le quatrième Evangile, il se rend à la fête des tabernacles après avoir déclaré à ses frères qu'il ne monterait pas à Jérusalem[5]. Mais il profitait surtout de la dispute qui eut lieu à Antioche entre saint Pierre et saint Paul. Il reprochait au premier de tomber dans une grossière

[1] Aug., *Epist.*, C. Hieronym., *Epist.*, CXXXIII, *ad Ctesiph.*, XIX.
[2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 19.
[3] Hieronym., *Procemium in Daniel.*
[4] Hieronym., *Liber quæst. hebraic. in Genes.*
[5] Hieronym., *Epist. ad Pommach.*

erreur, au second de s'abandonner à la colère, et ce dissentiment des deux chefs de l'Eglise primitive enlevait selon lui tout appui solide à la doctrine chrétienne[1]. On voit poindre chez Porphyre la tendance de relever l'enseignement du maître au détriment de l'interprétation qu'en donnent ses disciples, sûr moyen de se débarrasser de l'Evangile qui ne nous est parvenu que par les apôtres[2].

La *Vie de Pythagore* par Jamblique ressemble, à beaucoup d'égard, à la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate ; toutefois, l'imitation du récit évangélique y est bien moins sensible; aussi Hiéroclès, le dernier des écrivains païens de cette époque qui ait écrit contre le christianisme, s'est appuyé sur le livre de Philostrate et non sur celui de Jamblique, pour assimiler les miracles de Jésus-Christ aux sortiléges de la magie. « Vous tenez Jésus-Christ pour un Dieu, disait-il, parce qu'il a rendu la vue à quelques aveugles et accompli quelques autres choses semblables, et cependant les Grecs ne tiennent pas pour un dieu, mais seulement pour un homme favorisé des dieux, Apollonius, qui a accompli de si grands miracles. » Hiéroclès s'attaquait avec impudence au caractère moral de Jésus-Christ, et répétait les plus viles calomnies de

[1] « Volens et illi maculam erroris, et huic procacitatis, et in commune ficti dogmatis accusare mendacium dum inter se ecclesiarum principes discrepent. » (Hieronym., *Proœmium in Gal. Epist.*, LXXXIX, *ad Augustinum.*)

[2] Voir, sur la polémique de Porphyre contre le christianisme, Holsténius, *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii.* — Baur, ouvr. cité, p. 408. — Une thèse de M. Regnon. Montauban, 1847.

Celse [1]. On sait que ce controversiste était en même temps un cruel proconsul; il gouvernait la province de Bithynie, et pouvait ainsi immoler ceux de ses opposants qu'il n'aurait pas convaincus. C'est là le côté faible et honteux de toute cette polémique du paganisme contre le christianisme. La plume de l'écrivain s'échange trop facilement contre le glaive du bourreau. Si l'on croit volontiers, comme le dit Pascal, une histoire dont les témoins se font égorger, on méprise non moins volontiers une doctrine dont les défenseurs égorgent leurs adversaires.

[1] Lactance. *De morte persecutor.*, V. 2. — Eusèbe, *Advers. Hierocl.*

LIVRE IV.

APOLOGIE CHRÉTIENNE AUX DEUXIÈME ET TROISIÈME SIÈCLES.

CHAPITRE I.

L'ÉCOLE DES APOLOGISTES LES PLUS LARGES.

§ 1. — *Réflexions préliminaires.*

Attaqué par la force brutale et par la science, par le glaive et par le raisonnement, le christianisme a répondu à la première agression par la fermeté héroïque de ses adhérents, qui, en mourant pour lui, l'ont rendu immortel. Il n'a pas voulu davantage laisser sans réponse l'orgueilleuse sagesse de l'ancien monde, dont nous avons entendu les arrêts méprisants ; car il respecte trop l'esprit humain pour se contenter de vaincre dans le domaine extérieur et il prétend satisfaire la pensée tout en la domptant. Renoncer à une discussion loyale et invoquer une autorité extérieure, quelle que soit sa nature, c'est pour le défenseur de la foi chrétienne se dérober à sa mission. Il s'agit pour lui d'établir la révélation sur des preuves solides, et non

pas de s'appuyer préjudiciellement sur elle pour supprimer le débat. Il doit se placer sous le régime du droit commun, et repousser tout ce qui ressemblerait à un privilége comme un acte de faiblesse équivalant à une défaite anticipée. La puissance de l'apologiste se mesure à sa hardiesse. Il n'est donc pas étonnant que l'époque qui a enfanté les martyrs ait produit les plus grands apologistes. Ceux-ci n'ont cherché ni détours ni pieux subterfuges pour se dispenser de répondre sérieusement à leurs adversaires; ils n'ont pas abusé du recours à la divine simplicité de l'Evangile ou à la folie de la croix; ils ne se sont pas fait de leurs souffrances un bouclier contre toutes les attaques, et ils n'ont pas cru les avoir suffisamment réfutées en montrant les glorieuses blessures de l'Eglise persécutée. Les représentants de la religion nouvelle n'ont pas laissé tomber à terre une seule accusation, une seule objection; ils ont vaincu la philosophie païenne avec ses propres armes. La supériorité intellectuelle du christianisme n'a pas été moins admirable que sa supériorité morale. Ne nous en étonnons pas: les liens qui unissent l'âme et l'esprit sont trop intimes pour que ce qui relève la vie morale ne relève pas en définitive la vie de la pensée. Bien qu'il ait eu pour premiers témoins des pêcheurs des lacs de la Galilée, le christianisme était en lui-même la plus grande philosophie du monde. Dès que l'Eglise eut le loisir d'ajouter la haute culture à la foi, dès que, stimulée par ses ennemis, elle fut contrainte de plaider sa cause devant le tribunal de la science, ses défen-

seurs se placèrent à la tête du mouvement intellectuel de leur temps. C'est une grande erreur que de s'imaginer que renoncer au vain orgueil de la raison c'est renoncer à la supériorité de la pensée; l'apologie des Pères est une preuve éclatante du contraire.

Nous avons distingué dans les écrits consacrés à la défense du christianisme ceux que l'on peut considérer comme des pétitions aux empereurs, comme de simples plaidoyers, des écrits qui présentent une apologie raisonnée et approfondie de la vérité évangélique. Nous n'avons plus à nous occuper maintenant que de ce genre de défense de la religion nouvelle. Nous suivrons moins l'ordre des temps que l'ordre des idées; nous rangerons les apologistes des trois premiers siècles, en consultant plutôt leurs tendances que la date de leurs ouvrages. Aussi bien l'ordre chronologique et l'ordre philosophique coïncident-ils presque toujours. Nous distinguons trois écoles principales d'apologistes; chacune d'elles est caractérisée par la solution qu'elle donne à la grande question des rapports naturels entre le christianisme et l'humanité; c'est évidemment le problème essentiel de l'apologie, puisque celle-ci a pour première mission de servir de médiatrice entre la vérité et l'âme humaine. La méthode et les arguments varieront selon l'idée que l'apologiste se sera formée des relations qui existent entre l'homme et la révélation. Nous rencontrons dans l'Eglise des premiers siècles, comme au reste à toutes les époques de l'histoire du christianisme, trois solutions différentes de cette question vitale. Nous avons

d'abord deux tendances qui sont radicalement opposées l'une à l'autre. Tandis que l'une admet une affinité profonde entre le christianisme et la conscience humaine, l'autre repousse cette opinion consolante, et ne retrouve aucun germe divin dans l'âme depuis sa déchéance. Les premiers apologistes s'efforceront de manifester la sympathie latente de l'homme pour le Christ; ils feront appel aux aspirations du cœur et de la conscience, tout en établissant que les meilleurs désirs ne remplacent pas plus la révélation que la faim ne supplée au pain destiné à l'apaiser. Les seconds mettront tous leurs soins à accabler la nature humaine sous le fardeau de son ignominie, à la briser, à l'anéantir, pour l'amener, par le dégoût et le désespoir, à recourir au divin Réparateur. L'école qui admet une affinité réelle entre l'âme et la vérité se partage en deux tendances; l'une cherche des témoignages et des preuves de cette affinité dans le développement historique de l'humanité, dans les grandes manifestations des religions et des philosophies de l'antiquité; l'autre enveloppe dans un même anathème tout le passé, maudit les philosophes comme les dieux, et n'en appelle qu'aux instincts naturels du cœur humain.

Nous commencerons l'exposition des diverses apologies du christianisme primitif par l'école qui a plaidé sa cause avec le plus de largeur; elle a pour elle l'antiquité comme la vérité, et ses écrits ont été signés des noms les plus illustres de l'Eglise d'Orient. La seconde école a pour chef Tertullien, le tribun chré-

tien. Arnobe inaugure la troisième en accablant d'outrages la nature humaine, et en ne reculant devant aucune insulte pour mieux l'avilir. Nous demanderons à chacune de ces écoles son plan d'attaque et son plan de défense, sa méthode et l'emploi qu'elle fait des diverses sortes de preuves, soit externes, soit internes. Au fond, le redoutable problème n'a pas changé : il se dresse devant nous avec la même gravité. L'intérêt et l'importance d'une telle étude n'ont pas besoin de commentaires.

Nous rangeons dans l'école des apologistes les plus larges en Orient Justin Martyr, Athénagore, Clément d'Alexandrie et Origène; en Occident, nous n'avons à indiquer après ces maîtres illustres, que les noms d'Hippolyte et de Minutius Félix. Justin pose le principe de l'école avec une grande netteté, mais sans lui demeurer toujours fidèle. Clément dégage ce principe des restrictions qui l'altéraient chez son devancier; il lui donne la base la plus solide, en traitant avec autant de hardiesse que de profondeur la question capitale des rapports de la raison et de la foi. Origène découvre toutes les conséquences fécondes de la méthode perfectionnée dont il a hérité, et l'applique aux problèmes les plus divers et les plus délicats de l'apologétique. Avec lui l'apologie du christianisme primitif arrive à son point culminant; elle ne fera plus désormais que descendre, et finira par perdre tout ensemble la puissance et la liberté. Nous nous attacherons surtout à faire ressortir ce qu'il y a d'original et d'individuel dans l'œuvre de chacun des défenseurs de la foi chré-

tienne. Nous trouvons chez tous un fonds commun d'arguments identiques. Aucun d'eux ne manque d'opposer les vertus chrétiennes aux infamies païennes, et de s'appuyer sur l'héroïsme des martyrs. Pour éviter des répétitions inutiles, nous passerons rapidement sur ce genre de preuves, jusqu'à ce qu'il se présente à nous avec ses développements les plus riches dans le livre d'Origène.

§ II. — *Apologies de Mélito, de Justin Martyr et d'Athénagore.*

A. — Mélito et Justin Martyr.

Mélito de Sardes n'a pas seulement présenté à Marc-Aurèle une éloquente pétition en faveur des chrétiens; il a encore écrit, sous forme de discours aux empereurs, une apologie concise, mais animée du souffle des premiers temps, et très digne, par conséquent, d'inaugurer la grande école des apologistes les plus larges[1]. Elle respire d'un bout à l'autre une noble confiance dans le pouvoir de la vérité sur l'homme. L'auteur ne veut pas que celle-ci force l'entrée de son cœur par la contrainte; elle doit se servir de la parole comme d'une clef pour l'ouvrir[2]. L'erreur a pu, comme un nuage sombre, obscurcir la lumière et voiler notre ciel; mais une fois ce nuage dissipé, l'homme reconnait la

[1] Les fragments de l'Apologie de Mélito ont été retrouvés par Cureton dans un manuscrit syriaque du Musée britannique, qui paraît remonter au septième siècle. On trouve le texte, avec une traduction latine de M. Renan, dans le vol. II du *Spicilegium solesmense*, édité par Dom Pitra, p. XXXVIII à LIII.

[2] « Veritas vero utitur verbo sicut clavi. » (Page 38.)

vérité. Il n'a pas besoin de chercher bien loin de lui les preuves irrécusables du vrai; il en possède en lui-même une démonstration éclatante. Son intelligence est l'image de Dieu [1]; de même que la pensée invisible meut le corps, de même Dieu, qu'on ne peut ni voir ni toucher, meut l'univers; et son esprit circule dans l'intelligence humaine [2]. Après avoir donné à l'homme la liberté, il l'a placé en face de l'immense création [3]. Cela nous explique comment sa créature d'élite a pu, par ses déterminations mauvaises, oublier son auteur, et se prosterner devant la pierre et le bois, diviniser ses passions et faire l'apothéose de ses anciens rois. Mais, au nom de cette même liberté, elle peut revenir à Celui qu'elle a abandonné. La grâce divine est infinie, et il se révèle à ceux qui le cherchent. « Que ton premier soin, dit l'apologiste, soit de ne pas mentir à ton âme. Tu mens à ton âme quand tu appelles Dieu ce qui n'est point Dieu [4]. » Mélito trouve de nobles accents pour presser les chefs de l'Etat de régner selon la vérité, et il donne pour garantie à la paix publique la réciprocité de la justice entre les gouvernants et les gouvernés [5]. L'évêque de Sardes écarte vivement l'objection si fréquente que l'on ne doit pas changer les coutumes des pères. « Pourquoi, dit-il, les fils des

[1] « Intellectus enim tuus est imago personæ ejus. » (Page 44.)

[2] « In intellectu tuo currit. » (Page 44.)

[3] « Dedit tibi mentem liberam; posuit coram te res universas. » (Page 46.)

[4] « Cura sit tibi primum ut in anima tua non mentiaris. » (Page 48.)

[5] « Si enim rex non injuste agit erga subjectos suos, ipsi non injuste agant in eum. » (Page 49.)

aveugles se permettent-ils de voir, et les fils des boiteux marchent-ils droit [1]? Il n'est pas bon qu'un homme suive ses pères s'ils ont pris un mauvais chemin; mais il doit au contraire se détourner de ce chemin pour ne pas recevoir le même châtiment. Recherche donc si ton père a suivi la bonne voie, et alors marche après lui; mais s'il a suivi la mauvaise, prends la bonne et montre-la à tes fils. » La pensée principale de l'Apologie de Mélito se résume en ces mots : « O homme vil qui as Dieu en toi, hors de toi et au-dessus de toi [2], tu achètes une idole fabriquée, et tu l'adores; et tu ne sais pas que l'œil qui voit tout t'a vu, et tu n'entends pas le Verbe de la vérité qui te dit : Comment le Dieu invisible serait-il sculpté? Tu as des yeux et ne vois pas; tu as une intelligence et tu ne comprends pas. Pourquoi te rouler dans la poussière devant ce qui est insensible! Crains plutôt Celui qui remue la terre et les cieux, agite les mers, transporte les montagnes, et peut devenir pour toi un feu consumant. »

Nous ne pouvions nous attendre à trouver dans un fragment si court des développements sur les rapports de la culture antique avec la religion nouvelle. Remarquons seulement que ces pages ne contiennent aucune condamnation sommaire et absolue du passé. Mélito s'est borné à faire appel au témoignage intérieur, à ce reflet du divin qui est dans l'âme. De là à en reconnaître

[1] « Cur ergo filii cæcorum vident, et filii claudorum ambulant? » (Page 51.)

[2] « Homo vilis, qui Deum habes in te et extra te et supra te. » (Page 50.)

le rayonnement dans l'histoire de la pensée humaine il n'y a qu'un pas, et ce pas, Justin Martyr l'a franchi en posant les premières assises de la grande apologie chrétienne.

Nous avons retracé ailleurs les circonstances qui préparèrent ce généreux penseur à saisir et à poser le principe si large et si fécond de l'école d'apologistes dont on peut le considérer comme le fondateur. Nous n'avons plus maintenant qu'à chercher dans ses écrits de quelle manière il l'a compris et formulé [1].

Pour Justin, comme pour saint Jean, la vérité divine et éternelle s'appelle le Verbe. L'ancien platonicien se plaît à trouver dans l'Evangile le langage philosophique qui avait ravi sa jeunesse ; mais il a bien versé dans le vieux vase le vin nouveau de la révélation ; le Verbe n'est plus à ses yeux, comme dans le système de Platon et de Philon, une simple idée divine, vague et impersonnelle. Il adore et il aime en lui « la Parole du Dieu éternel et ineffable qui s'est faite homme, afin de nous guérir en participant à nos souffrances [2]. » Justin s'est élevé du monde fantastique des Eons à la chaude

[1] A part les ouvrages déjà mentionnés sur Justin Martyr, je citerai l'ouvrage récemment publié par M. l'abbé Freppel sous ce titre : *Les Apologistes du deuxième siècle*. Paris, 1860. On y trouve une exposition de l'Apologie de Justin un peu diffuse et manquant de précision sur les points capitaux. L'auteur a inséré dans son livre un chapitre déplorable, dans lequel il s'efforce de montrer que Justin Martyr n'a pas réclamé la liberté de conscience pour tous, mais seulement *la liberté de la vérité*. Nous protestons énergiquement contre ce détestable sophisme, qui justifie toutes les persécutions dans le passé.

[2] Τὸν ἀπὸ ἀγενήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν. (Justin Martyr, *Apol.*, II. *Op.*, p. 51.)

lumière de l'amour ; le Verbe est bien pour lui « le Fils unique qui est dans le sein du Père. »

Ce Verbe, qui n'est pas une idée, mais une personne vivante, n'en est pas moins la sagesse et la raison par excellence; il est la raison vivante et éternelle. Toutes les créatures douées d'intelligence et de volonté participent à sa nature; la raison est une semence du Verbe, une communication partielle de son être. « Le germe du Verbe, dit Justin, est implanté dans toute la race humaine[1]. » Il ne faut pas croire que, par raison, Justin entende uniquement l'intelligence : le Verbe n'est pas plus en l'homme qu'en Dieu une pure idée; il est la source de tout bien en même temps que de toute connaissance; il est le principe de la vie morale comme de la vie intellectuelle; il est la substance de la vie supérieure dans les êtres libres et responsables. Conformément à cette notion, Justin attribue à la semence du Verbe dans l'homme toutes les belles actions qui ont honoré la Grèce et Rome. La justice découle du Verbe. Tout ce qu'il y a eu de vraiment élevé dans les vertus stoïciennes et en général dans les vertus antiques émane de lui[2].

Il n'était pas possible d'établir avec plus de netteté la parenté divine de l'âme humaine et sa relation naturelle avec le Verbe. Créée par lui, faite à son image et composée en quelque sorte de sa substance, elle lui est

[1] Διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. (*Apol.*, II. Just., *Op.*, p. 46, c.)

[2] Πάντας τοὺς κἂν ὁποσδήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας. (*Apol.*, II, p. 46.)

unie par les liens les plus intimes. En d'autres termes, ce qu'elle a de vraiment humain est divin, puisque c'est par cette participation à la nature du Verbe qu'elle se distingue des êtres inférieurs. Le christianisme étant non plus la manifestation partielle du Verbe, mais sa révélation complète, doit être considéré comme la religion humaine par excellence. Il a en effet pour premier point d'appui la vie supérieure de l'humanité; il se reconnaît lui-même dans tous les éléments constitutifs de la créature morale. En venant parmi nous, il vient chez les siens, et, pour établir ses titres à notre confiance, il lui suffira de mettre en pleine lumière cette harmonie préétablie entre le Verbe incarné et le Verbe intérieur qui habite en nous. Le grand principe de l'apologie chrétienne est désormais fondé. Il est facile de reconnaître dans ces vues profondes de Justin l'influence du prologue de l'Evangile de Jean. C'est le disciple bien-aimé qui a enseigné le premier cette grande doctrine du Verbe. Pour lui comme pour Justin, il est l'éternelle et vivante manifestation de Dieu, qui déjà dans la création se communique à l'être intelligent et libre, mais ne s'est révélé et donné tout entier à l'humanité que dans l'incarnation. Le Verbe est la lumière incréée qui éclaire tout homme venant au monde, et il a habité, plein de grâce et de vérité, dans cette race qui lui appartenait originairement. Jean a ainsi établi le rapport essentiel entre l'âme et la révélation, entre l'homme et le Verbe. On peut donc le considérer à bon droit comme le grand créateur de l'apologie chrétienne, car celle-ci ne peut

avoir d'autre mission que de resserrer entre l'humanité et la révélation des liens préexistants. La preuve n'est plus possible là où manquent les points de contact entre la vérité à démontrer et l'esprit que l'on veut convaincre. Sans un point d'appui, le levier le plus parfait ne peut rien soulever et se meut dans le vide.

Si Justin a posé le principe de toute apologie sérieuse, il reste à savoir quelle application il en a faite, car de ce que l'âme humaine a en elle un germe du Verbe, il ne s'ensuit pas qu'avant le christianisme et en dehors de la ligne des révélations positives faites à une portion privilégiée de l'humanité elle ait développé ce germe; il se pourrait que sous l'influence funeste qu'elle a subie depuis la chute, elle l'eût laissé enfoui comme le mauvais serviteur de la parabole a fait de son talent. Telle n'est pas la pensée de Justin Martyr. S'il admet sans réserve la gravité de la chute et ses déplorables conséquences, s'il exagère même l'action directe des puissances ténébreuses sur l'humanité pour la détourner de Dieu, si enfin il maintient hautement la supériorité des prophètes sur les plus grands d'entre les païens, il n'en est pas moins convaincu que la semence du Verbe n'a pas été stérile au sein du paganisme, et que, grâce à sa parenté divine, l'homme a pressenti ou entrevu les plus hautes vérités de la révélation. Celle-ci était dans l'ancien monde à l'état de germe non développé, recouvert souvent d'une végétation parasite par les légendes mythologiques élaborées sous l'inspiration des démons; mais en creusant quelque peu, on retrouve ce germe immortel. Chez

quelques âmes purifiées il a pris un développement si admirable, que le christianisme a le droit de les ranger sous sa bannière. Justin n'hésite pas à reconnaître des chrétiens anticipés avant la venue du Rédempteur. « Toutes les vérités, dit-il, que les philosophes et les législateurs ont découvertes et proclamées, ils les ont reçues du Verbe dont ils avaient obtenu une vue partielle [1]. Les doctrines de Platon ne sont pas contraires à celles de Jésus-Christ, nous dirons plutôt qu'elles ne leur sont point conformes en tout point [2]; ainsi en est-il des autres philosophes comme des stoïciens; ainsi en est-il des poëtes et des historiens. Chacun d'eux a reconnu partiellement quelque vérité qui était en harmonie avec son être, à la lumière de ce Verbe implanté en lui, et il l'a bien exprimée [3]. Nous enseignons que Jésus-Christ est le premier-né de Dieu, ce Verbe auquel tout le genre humain participe. Tous ceux qui ont vécu conformément au Verbe sont des chrétiens, lors même qu'on les a traités d'athées; tels furent parmi les Grecs Socrate et Héraclite, et parmi les barbares Abraham, Ananias, Azarias, Misaël et Elie [4]. C'est ainsi que ceux des anciens qui à la même époque, longtemps avant Jésus-Christ, vécurent en opposition à la raison et au Verbe, furent des antechrists, c'est-à-dire des

[1] Κατὰ λόγου μέρος. (*Apol.*, II, *Op.* 48.)

[2] Οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια. (*Id.*, p. 51.)

[3] Ἄπο μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν. (*Idem.*)

[4] Οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, χριστιανοί εἰσι· οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος. (*Apol.*, II, p. 83.)

ennemis du Christ, et les meurtriers des hommes qui vivaient selon le Verbe ou la raison. » Justin fait ainsi remonter le martyrologe de la vérité jusqu'aux premiers jours du monde. Il rappelle que les philosophes qui, comme les stoïciens, n'ont réalisé au milieu de beaucoup d'inconséquences qu'une bien faible partie de la doctrine fragmentaire du Verbe, n'ont pas échappé à la persécution. Quel traitement n'a-t-on pas infligé à celui qu'il considère comme le grand prophète de l'hellénisme, à ce noble et courageux Socrate dont on oppose le système à la religion nouvelle? « Quand Socrate, dit-il, s'efforça par une parole vraie et une dialectique habile de détourner les hommes des démons, ceux-ci le firent immoler comme un athée, un impie et un novateur, par les mains des amis de l'iniquité [1]. » Justin appliquait à l'hellénisme la foudroyante parole de Jésus-Christ aux pharisiens : « Vous qui bâtissez les sépulcres de vos prophètes, vous les avez mis à mort! » La Grèce oubliait qu'elle avait autrefois immolé ou persécuté les illustres philosophes dont elle était si fière.

L'apologiste ne se contente pas d'invoquer une analogie toute générale entre les enseignements de la sagesse antique et la religion nouvelle; il nous apprend en quoi consistait ce christianisme anticipé, et il le dégage des erreurs ou des superstitions qui l'ont altéré. La croyance à l'immortalité et à la résurrection, l'attente d'un jugement futur à la suite duquel les âmes

[1] *Apol.*, II, p. 56.

entreront dans un séjour de félicité ou seront jetées dans la géhenne, telles sont les vérités capitales que les philosophes et les poëtes de l'antiquité ont proclamées avant Jésus-Christ. Platon n'a-t-il pas enseigné que toutes choses avaient été créées et façonnées par Dieu, et les stoïciens n'annoncent-ils pas que le monde sera consumé par le feu? Pour trouver la confirmation des attaques des chrétiens contre l'idolâtrie, il n'est pas nécessaire de recourir à un philosophe. Le poëte Ménandre a dit, aux applaudissements de la Grèce, que celui qui fabrique l'idole est supérieur à son ouvrage. Justin pousse plus loin son raisonnement; il n'en appelle pas seulement à la philosophie et à la poésie, mais encore à la religion populaire, dont le témoignage lui paraît précieux, même sous sa forme grossière; il prétend découvrir, sous ce vain ramassis de fables et de mythes, le pressentiment de quelques-uns des dogmes les plus étonnants du christianisme. Pourquoi les païens se scandaliseraient-ils de la divinité du Christ? N'ont-ils pas multiplié les apothéoses depuis Hercule jusqu'au dernier des Césars? Si nous disons que le Sauveur du monde est né d'une vierge, cette affirmation n'a rien de choquant pour ceux qui attribuent une naissance également miraculeuse à Persée. Si la mort de notre Dieu vous scandalise, pourquoi faites-vous mourir la plupart des fils de Jupiter? Si ses miracles vous étonnent, ne parlez plus des guérisons extraordinaires opérées par Esculape [1].

[1] *Apol.*, I, 66, 67.

Justin a eu le tort de ne pas s'expliquer clairement sur la valeur apologétique de cette analogie entre les fables païennes et l'histoire évangélique. La suite de son raisonnement donnerait à penser qu'il a voulu simplement présenter un argument de droit aux magistrats persécuteurs ; il conclut en effet par ces mots : « Pourquoi le nom du Christ nous rend-il un objet de haine, puisque nous disons les mêmes choses que les Grecs [1] ? » Mais un examen plus approfondi nous convaincra que sa pensée est bien plus large. Il voulait tout d'abord établir que les grandes vérités du christianisme avaient pour elles le témoignage de la conscience humaine tel qu'il s'est exprimé dans la philosophie, et rien n'était plus conforme à sa doctrine du verbe universel. Il a été insensiblement conduit a signaler des analogies de même nature entre l'Evangile et la religion de l'ancien monde ; mais effrayé aussitôt par les fables absurdes qu'il vient de rappeler, il abandonne sa première pensée, le fil du raisonnement se rompt sous sa main et il renonce à la grande apologie, à celle qui établit les titres immortels du christianisme, pour en revenir à la défense purement judiciaire, qui n'est plus qu'un plaidoyer. Il aurait fallu descendre plus avant dans ce sujet délicat. L'apologiste eût alors reconnu jusque dans cette parodie anticipée de l'histoire évangélique, jusque dans les créations fantastiques d'une mythologie bizarre l'immor-

[1] Τά ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες, μόνοι μισούμεθα δι᾽ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ. (*Apol.*, II, 68, c.)

telle aspiration du cœur humain qui entrevoyait comme dans un rêve ce qui devait plus tard lui être donné en Jésus-Christ, mais pour cela il aurait fallu le profond regard de saint Paul, discernant dans l'inscription d'une idole une prière à son Dieu. L'apologie chrétienne naissant à peine n'était pas encore mûre pour une interprétation si hardie du paganisme; ce n'est qu'à Alexandrie qu'elle y devait arriver. Pour le moment Justin n'avait fait qu'entrevoir le parti que l'on pourrait tirer des mythes païens et il avait été ébloui d'une clarté trop soudaine et trop fugitive pour dépasser une vague perception.

Nous touchons ici à la grande imperfection de son système. Il conçoit bien plutôt le christianisme comme une révélation doctrinale que comme une œuvre divine de rédemption. Ce n'est pas qu'il ne parle fréquemment de Jésus-Christ comme du Sauveur des hommes, mais il est bien plus préoccupé de ce qu'il a enseigné que de ce qu'il a accompli. Le Maître adorable est avant tout à ses yeux le Platon divin qui a apporté au monde la vérité tout entière; Justin ne diminue en rien le miracle de sa naissance et celui de sa résurrection; il admet pleinement la foi de l'Eglise sur son éternelle divinité, avec la largeur et la liberté d'une époque sans formulaire consacré; mais le docteur parfait lui cache plus ou moins la victime qui rachète un monde. Aussi la différence essentielle entre le christianisme et tout ce qui l'a précédé lui échappe entièrement. S'il voyait avant tout dans la religion nouvelle une œuvre de réparation, la restauration effective

de l'humanité, il aurait un sûr moyen de la distinguer nettement des philosophies et des religions antérieures, tout en demeurant fidèle à la grande idée qu'il n'est rien dans le passé qui ne tende au Christ. Il y aurait alors, entre l'Évangile et tout ce qui l'a précédé, les mêmes rapports et les mêmes différences que l'on peut signaler entre un désir et sa satisfaction. Le désir saisit d'avance son objet ; il s'élance au-devant de lui, il l'appelle, mais quelque ardent qu'on le suppose, il ne saurait le produire ou le remplacer. A ce point de vue l'humanité a pu pressentir, appeler le christianisme, mais non pas l'enfanter. Rien n'est plus légitime que de faire appel à ces pressentiments qui dénotent qu'elle est faite pour le Christ, soit qu'ils s'expriment dans les mythes populaires, soit qu'ils révèlent la forme épurée d'un système philosophique. On est certain que ces analogies n'ôteront rien au caractère propre d'une religion qui est essentiellement un fait, et un fait immense. Il n'en est plus de même, lorsque comme pour Justin le fait s'efface devant l'idée. La doctrine, l'idée se retrouve plus ou moins affaiblie ou surchargée dans les pressentiments divins de l'humanité avant le christianisme, et l'apologiste qui n'a pas donné au fait toute son importance est amené involontairement à voir dans la religion nouvelle une épuration et un complément des anciennes religions et des anciennes philosophies. C'est bien ainsi que Justin Martyr a trop souvent présenté le christianisme.

D'après lui, entre la philosophie grecque et la révélation évangélique, il n'y a d'autre différence que

celle qui existe entre une manifestation partielle du Verbe et une manifestation absolue. « Pourquoi, dit-il en s'adressant aux païens, si nous disons les mêmes choses que vos poëtes et vos philosophes les plus honorés, en y ajoutant d'autres vérités que nous exprimons avec grandeur et divinement, et en leur donnant seuls un fondement solide, pourquoi sommes-nous universellement l'objet d'une haine injuste[1] ? » Ailleurs il exprime plus nettement encore la même pensée : « Tous les anciens auteurs, lisons-nous dans sa première Apologie, grâce à cette semence du Verbe qui leur était innée, ont vu la vérité comme dans un crépuscule. En effet, on ne saurait comparer le germe d'un principe donné à l'homme selon sa capacité naturelle à ce même principe, alors qu'il a été communiqué par la grâce pour revivre en lui[2]. » Le christianisme ainsi compris n'est pas autre chose que le développement ou le plein épanouissement d'éléments préexistants. Jésus-Christ, la raison de Dieu, a revêtu notre nature et participé à nos souffrances pour nous enseigner les vérités déjà proclamées par Socrate au nom du Verbe qui était en lui ; et c'est pour remplir cette mission qu'il est devenu homme sous le nom de Jésus-Christ[3].

[1] Ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνον μετὰ ἀποδείξεως. (*Apol.*, I, p. 66.)

[2] Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. (*Id.*, I, p. 51.)

[3] Οὐ μόνον Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου, καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος. (*Id.*, II, 56.)

Justin dans d'autres passages présente bien l'incarnation comme un moyen de guérison pour l'humanité, mais ce qui domine dans son apologie c'est décidément le côté de l'enseignement, de l'illumination intellectuelle; il relègue sur le second plan le caractère distinctif de la religion nouvelle. De là vient qu'en réalité, il atténue sa nouveauté. Expression parfaite de l'éternelle vérité, elle a toujours été dans ce monde et elle se confond avec cette religion primitive de l'humanité dont on retrouve les traces ou les débris dans les systèmes et les cultes divers; elle n'aurait pas eu besoin d'un complément ou d'une épuration, si les démons ne l'avaient altérée, si le texte sacré écrit dans le livre vivant de la conscience n'avait été interpolé par leur malice. Le christianisme n'a fait que restaurer cette religion vraiment naturelle dont les traits fondamentaux subsistent encore sous les vains ornements qui l'ont défigurée.

Nous verrons plus tard quelle place la doctrine des démons occupe dans la théologie de Justin Martyr. Aucun Père ne lui a donné d'aussi grands développements; il voit partout ces esprits et leur attribue toutes les erreurs dans les religions et les philosophies de l'antiquité. Ils ont obscurci la pure lumière qui éclairait l'homme primitif et ils l'ont traîné d'idole en idole et de crime en crime [1]. En faisant la part beaucoup trop large à cette influence malfaisante dans la production et la manifestation du mal, Justin diminue

[1] *Apol.*, II, p. 44; I, p. 51-89.

d'autant la responsabilité de l'homme ; il se prive de ces puissants appels à la conscience qui sont la meilleure force de l'apologie chrétienne, ou du moins il les affaiblit d'avance. En outre, l'explication qu'il donne des erreurs qu'il combat n'explique rien en réalité ; il ne suffit pas d'une simple affirmation pour établir un point aussi mystérieux que l'existence des démons, et tant qu'il ne l'a pas démontré, son argumentation pèche par la base ; c'est un défaut de logique qui devait frapper de suite ses adversaires. Quand bien même il eût commencé par démontrer par des preuves solides l'existence des esprits rebelles qui ont altéré l'œuvre divine, son explication serait insuffisante, en coupant court prématurément aux objections. Il est trop commode d'imputer directement au démon toute obscurité et toute difficulté. Il joue alors dans l'apologétique le rôle de ces dieux de théâtre qu'une machine fait apparaître au moment précis où le poëte ne sait comment terminer son drame. Se contenter d'une telle preuve, c'est en réalité se dérober à la preuve. Ne nous y trompons pas, tout ce qui rend la tâche de l'apologiste trop aisée en rend l'accomplissement impossible, et les facilités extrêmes qu'il s'accorde deviennent ses pires difficultés.

Si cette partie négative de l'Apologie de Justin est très faible, la partie positive a de grandes lacunes. Il semble que ses vues si belles sur le rôle central du Verbe dans la création et dans l'illumination progressive de l'humanité auraient dû l'amener à de riches développements sur sa manifestation suprême

dans l'incarnation. Il est, au contraire, très incomplet sur ce point capital. Il ne sait pas démontrer l'accord fondamental entre le Christ historique et la conscience, et au lieu d'établir qu'il est bien le désiré des nations, celui qui a répondu à leur longue attente par son œuvre et surtout par sa nature divine et humaine, il insiste exclusivement sur la supériorité morale de son enseignement. « Depuis que nous avons été persuadés par le Verbe, dit-il, affranchis du pouvoir des démons, nous n'obéissons plus qu'au Dieu incréé par son Fils. Naguère nous nous plaisions dans la débauche, maintenant nous n'aimons plus que la chasteté; nous étions adonnés aux arts magiques, et maintenant nous nous sommes consacrés au Dieu bon et éternel. Après avoir idolâtré la richesse et l'abondance de tous les biens, nous mettons aujourd'hui en commun ce que nous possédons, et nous en faisons part à quiconque est dans la pauvreté. Nous vivions autrefois dans la haine et le meurtre, et, selon la coutume antique, nous ne voulions rien avoir de commun avec ceux qui n'étaient pas de notre race. Depuis l'apparition du Christ, nous vivons entre nous dans la paix, et nous prions pour nos ennemis [1]. » Justin cite ensuite les préceptes par lesquels Jésus-Christ a imprimé une impulsion nouvelle à la vie de ses disciples. L'œuvre du Sauveur se résume ainsi dans le renouvellement moral de l'humanité, mais on ne voit pas suffisamment de quelle manière il opère ce renouvellement en mourant pour

[1] *Apol.*, I, p. 61-63.

nous et par quel moyen il accomplit ce qu'aucun philosophe n'avait pu faire. La notion de la rédemption eût fourni à Justin les plus précieux arguments pour la défense du christianisme. Cette lacune nous explique comment il abandonne sitôt la grande méthode apologétique dont il a posé le principe et se rallie à la méthode opposée qui prétend fonder la certitude uniquement sur les preuves externes. Nous n'aurions pas à le critiquer, s'il avait fait une large place à cet ordre d'arguments, car il y aurait folie à dédaigner leur appui; ils sont nécessaires pour fournir le fondement historique de l'argumentation, mais rien n'empêche de les rattacher par un lien naturel et logique à la grande apologie morale. Pour apprécier un système d'apologétique, il ne s'agit pas de savoir s'il renferme tel ou tel ordre de preuves, mais bien quel est le principe central autour duquel les preuves diverses gravitent. Toute défense du christianisme s'appuie sur des preuves externes et sur des preuves internes; ce qui importe, c'est la part faite à chaque catégorie de preuves, c'est l'esprit général du système. Or nous rencontrons chez Justin, non pas seulement deux genres de preuves, ce qui serait parfaitement légitime, mais deux systèmes apologétiques qui se contredisent.

Après avoir insisté sur les rapports essentiels entre le Verbe fragmentaire qui n'est autre que la conscience humaine et le Verbe incarné, fondateur du christianisme, il en appelle aux prophéties et aux miracles comme s'il y voyait le fondement unique de la certitude. La plus grande partie de sa première Apologie est con-

sacrée à démontrer que Jésus-Christ a été prédit par les prophètes hébreux. Justin énumère de nombreux oracles qui d'après lui retracent d'avance sa vie et sa mort dans le plus minutieux détail. S'il se contentait d'invoquer cette preuve comme une preuve nouvelle, bien que secondaire, on pourrait discuter son interprétation des textes sacrés, et en relever le caractère subtil et allégorique, mais on n'aurait pas le droit de l'accuser d'inconséquence. Il n'en est plus de même, quand on l'entend déclarer que là est pour lui le nerf de l'argumentation. « Aux adversaires qui nous objecteraient, dit-il, que celui que nous appelons le Christ est un homme né de l'homme, qui a accompli ce que nous prenons pour des miracles par la magie et s'est ainsi fait passer pour le Fils de Dieu, nous prouverons que notre croyance ne repose pas sur des paroles mais que nous avons été contraints par nos yeux mêmes de croire à des prophètes dont les oracles se réalisent devant nous. *Cette preuve, sans doute, vous paraîtra la plus grande et la plus véridique*[1]. » Proclamer dans ces termes la supériorité de la preuve externe, c'est pour Justin déserter le noble drapeau qu'il avait d'abord arboré. Qu'est-ce qu'une conviction fondée uniquement sur l'accord de l'histoire évangélique avec la prophétie hébraïque, sinon une adhésion tout extérieure à un prodige? Quel rapport une telle conviction aurait-elle avec une persuasion intime de la vérité? Remarquons

[1] Ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται. (*Apol.*, II, 72.)

en outre qu'une telle argumentation, dont l'emploi se légitimait auprès de la synagogue, n'avait aucune valeur auprès des païens. C'était encore une démonstration dont les prémisses demandaient à être démontrées. Pour que la preuve aboutît, il eût fallu établir préliminairement que les livres invoqués remontaient bien à la date indiquée, qu'ils portaient bien le sceau de la divinité. La religion juive partout décriée et méprisée ne pouvait servir de transition entre le paganisme et le christianisme. Demander aux païens d'admettre d'abord la prophétie hébraïque pour arriver ensuite à l'Evangile, c'était mettre la plus grande difficulté au commencement, c'était les arrêter dès le premier pas devant l'obstacle qu'ils auraient le plus de peine à franchir. Il était bien plus facile d'en faire des chrétiens que des juifs ; le Nouveau Testament pouvait seul les amener à recevoir l'Ancien. Aussi Justin prenait-il le détour le plus long pour arriver à son but. Son attachement exclusif pour la preuve externe, dès qu'il s'est placé sur ce terrain, le fait tomber dans des contradictions flagrantes. Oubliant ce qu'il a si bien dit de l'action directe du Verbe sur l'âme humaine, au sein du paganisme, il en vient à ne plus voir dans le spiritualisme élevé de la philosophie platonique qu'un courant détourné de la prophétie juive, un écho affaibli de la révélation écrite. Les démons, d'après lui, avaient déjà transporté de la Judée en Grèce les grandes vérités du mosaïsme, pour les dénaturer à leur aise, quand les philosophes acquirent quelque connaissance des livres sacrés des Juifs. « Platon, dit Justin, a appris de Moïse

que Dieu avait créé le monde. C'est à nous que vos grands philosophes ont pris ces dogmes[1]. » L'apologiste, dans de tels passages, semble avoir perdu tout souvenir du rapport essentiel de l'homme avec le Verbe. La tradition est substituée à la communication directe de la vérité, et l'âme humaine, au lieu d'être un organe vivant qui reçoit et s'assimile des germes divins, n'est plus qu'un parchemin mort sur lequel des caractères sacrés ont été tracés.

Nous retrouvons chez Justin comme chez tous les Pères des premiers siècles de longs développements sur les absurdités et les infamies du paganisme ; ce sont les lieux communs de l'apologie chrétienne de cet âge, mais ils s'imposaient à tous les défenseurs de la foi. Dans sa polémique contre l'idolâtrie, il nous fait assister a la fabrication du Dieu devant lequel va fumer l'encens des multitudes, il nous montre l'ouvrier qui le façonne, souillé de tous les vices, interrompant son travail pour se livrer au crime avec les femmes qu'il emploie. Voila les mains pures qui ont le privilége de faire des dieux et de les offrir a la vénération publique[2]. La puissance du christianisme pour renouveler la vie et les mœurs a été éloquemment invoquée par Justin ; il a trouvé les couleurs les plus vraies pour peindre la sainteté des disciples du Christ. Tantôt il en appelle aux courageux confesseurs qui en s'immolant joyeusement pour leur croyance, la scellent de leur sang[3] ; tantôt il montre cette puissance de renouvellement dans le cours régu-

[1] Οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι. (*Apol.*, II, 93.)
[2] *Id.*, I, p. 57, 58. [3] *Id.*, II, p. 50.

lier de l'existence qu'elle a transformée, plus admirable encore dans la vie ordinaire, où rien ne porte l'homme au-dessus de lui-même, que dans les grandes circonstances qui tendent tous les ressorts de son énergie morale[1]. Cette partie de l'apologie de Justin a dû produire une vive impression et gagner plus d'adhérents à ses convictions que tous les développements subtils de son exégèse.

Nous ne nous étendrons pas sur sa polémique contre le judaïsme, parce qu'elle l'amène sans cesse à l'exposition de ses idées dogmatiques qui ne rentrent pas dans le sujet qui nous occupe; nous ne relèverons aujourd'hui que le caractère général de son argumentation, tel qu'il ressort de son dialogue avec le juif Tryphon. Le défaut capital de son système reparaît ici aggravé. S'il a méconnu la différence essentielle entre le christianisme et le paganisme, il méconnaît bien davantage celle qui existe entre la nouvelle et l'ancienne alliance. Une fois admis que la seconde est plutôt une révélation de vérités plus complètes qu'une rédemption positive, le christianisme n'apparaît plus que comme un dernier échelon dans l'échelle lumineuse qui s'élève de la terre au ciel depuis les patriarches; ce n'est plus une religion nouvelle que l'on ne saurait pas plus confondre avec le judaïsme que l'on ne confond un type et un signe avec la réalité qu'il préfigurait ou une prophétie avec son accomplissement; c'est un simple épanouissement d'une religion toujours

[1] *Apol.*, I, p. 61.

identique à elle-même. Comme en Judée, la plante divine n'a pas été étouffée sous l'ivraie païenne, elle n'a fait que porter son fruit naturel aux jours du Christ. Justin en arrive ainsi à méconnaître aussi bien le judaïsme que le christianisme; il ne comprend aucune des institutions qui appartenaient à l'alliance de préparation, et qui rentraient dans le plan divin, comme un moyen d'éducation pour le peuple duquel devait naître le Messie. Ainsi le sens de toutes ces prescriptions qui séparaient Israël des autres nations lui échappe complétement; la circoncision n'est pour lui que le signe prophétique de la rébellion future des Juifs [1]; le sabbat n'a été institué que pour les exercer à l'obéissance [2]. La distinction si tranchée du profane et du sacré qui reparaissait jusque dans les aliments, et qui était destinée à réveiller fortement le sentiment de la déchéance et de ses souillures et le besoin d'une rédemption, n'a plus sa signification profonde; elle n'a eu d'autre but que de châtier l'adoration du veau d'or [3]; les sacrifices eux-mêmes, ces types sublimes de la grande immolation du Calvaire, qui symbolisaient en l'augmentant le trouble douloureux de la conscience, n'ont été institués qu'à cause de l'idolâtrie des Juifs, et sont comme une concession faite à leur sens charnel [4]. Tous ces raisonnements sont d'une faiblesse déplorable, et les Juifs auraient pu répondre victorieusement que ces institutions dans lesquelles leur adversaire ne voyait que des déviations de la vérité ou des compromis, re-

[1] *Dial. cum Tryph.*, 234. [2] *Id.*, 238. [3] *Id.*, 239. [4] *Id.*, 238-240.

posaient sur des révélations positives de Dieu dont il fallait rendre compte. Or, Justin ne l'aurait pu que s'il avait admis avec saint Paul la valeur préparatoire et la mission pédagogique du mosaïsme. Il ne suffisait pas de s'appuyer, comme il le fait, sur les oracles des prophètes qui annonçaient l'élargissement de l'alliance judaïque; car s'il arrive ainsi à une justification juridique de la liberté chrétienne, il n'a pas expliqué pourquoi tant de siècles se sont écoulés entre la chute et la rédemption. Justin reconnaît bien que la croix joue le rôle principal dans le salut de l'homme, mais ce rôle il ne le définit jamais, et il se prive ainsi du moyen le plus sûr de rattacher le christianisme à ce qui l'a précédé, tout en lui conservant son caractère distinctif. Son argument favori est toujours emprunté à la prophétie; il invoque parfois les exorcismes, qui démontrent la puissance de Jésus-Christ sur les démons[1]. Il répond à toutes les objections des Juifs en invoquant leurs saints livres qui, d'après lui, ne sont qu'une perpétuelle allusion à l'incarnation du Fils de Dieu; mais il ne sait pas se borner; il ne se contente pas des prophéties directes, il voit partout des types et des oracles qui annoncent l'économie évangélique, et il en vient à une minutie digne d'un rabbin. L'allégorie lui fournit amplement ses dangereuses ressources[2]. Le fil suspendu par Rahab à sa fenêtre est pour lui le symbole évident de la crucifixion circulant à travers toute la trame des écrits sacrés.

[1] *Dial. cum Tryph.*, p. 247. [2] *Id.*, p. 259 à 303.

A l'en croire, Moïse priant sur la montagne élève ses mains en forme de croix. Justin joue sur les noms; il cherche un sens caché aux récits. Dans toute cette partie de son apologie, il n'a que trop subi l'influence de ceux qu'il combat, et il retourne contre eux une arme qu'il aurait dû leur laisser. Il est mieux inspiré lorsqu'il distingue dans les prophéties l'annonce d'une double venue du Christ : l'une dans l'humiliation, et l'autre dans la gloire; il écarte ainsi l'une des objections les plus plausibles des Juifs, qui demandaient comment un Messie crucifié répondait aux brillantes descriptions d'Esaïe [1]. Il retrouve sa meilleure inspiration dans le beau passage où il démontre que les chrétiens réalisent en esprit et en vérité ce qui n'était que figuré dans le judaïsme, que la circoncision du cœur est la véritable, que l'abstention du mal est le jeûne qui plait le mieux à Dieu, et que la plus belle célébration du *sabbat* est après tout la sainteté [2]. Nous ne l'admirons pas moins quand, se plaçant hardiment sur le terrain moral, il déclare aux Juifs que pour comprendre les livres sacrés il faut être animé du même esprit qui a inspiré les prophètes et les a conduits à une mort héroïque [3]. Il est plein de vigueur toute les fois qu'il s'adresse à la conscience de ses opposants, comme dans les paroles suivantes : « S'agit-il de savoir pourquoi dans un endroit de l'Ecriture il n'est pas parlé de cha-

[1] *Dial. cum Tryph.*, p. 259. [2] *Id.*, p. 338.

[3] Ἵνα τὰ αὐτὰ πάθητε ὑπὸ τῶν ὑμετέρων ἀνθρώπων, ἃ καὶ αὐτοὶ οἱ προφῆται ἔπαθον, οὐ δύνασθε ὅλως οὐδὲν ἀπὸ τῶν προφητικῶν ὠφέλιμον λαβεῖν. (*Id.*, p. 340.)

meaux femelles, ou ce que signifient ces chameaux femelles, ou bien pourquoi il y a dans les oblations tant de mesures de farines et tant de mesures d'huile? vos docteurs ne tarissent pas en explications infinies et terre-à-terre [1]. Mais pour toute question grande et qui mérite examen, ils n'osent ni l'expliquer ni même en parler; ils vous défendent de nous écouter quand nous vous parlons et ils vous empêchent d'avoir aucun rapport avec nous. Ne méritent-ils pas ces paroles adressées par Jésus-Christ aux docteurs de son temps : « Sépulcres blanchis, beaux au dehors, mais au dedans pleins d'ossements et de corruption [2]. » « Je leur citai, dit ailleurs Justin, ces paroles d'Esaïe : Ecoutez ma voix et vous vivrez, et je vous donnerai le testament éternel promis à mon serviteur David. Et voilà la loi que vous déshonorez [3], et voilà le testament saint et nouveau que vous méprisez! A cette heure même, vous ne voulez ni le reconnaître, ni vous repentir. » Vos oreilles sont encore fermées, vos yeux aveuglés et vos cœurs endurcis. Ceux qui persécutent le Christ et ne se repentent pas, n'auront point de part à l'héritage sur la sainte montagne, mais les païens qui croient en lui et qui se repentent de leurs crimes se convertissent, ils hériteront la vie avec les prophètes et les patriarches, bien qu'ils n'aient connu ni le sabbat, ni la circoncision [4] . »

[1] Ταπεινῶς καὶ χαμερπῶς. (*Dial. cum Tryph.*, p. 339.)
[2] *Id.*, p. 338.
[3] Τοῦτον αὐτὸν ὑμεῖς ἠτιμώσατε τὸν νόμον. (*Id.*, p. 229.)
[4] *Id.*, p. 243.

Malgré toutes les imperfections que nous avons signalées dans ses écrits, malgré ses nombreuses inconséquences, Justin n'en demeure pas moins l'initiateur de la grande apologie chrétienne, de celle qui au lieu de s'appuyer sur le scepticisme et de tirer parti de tout ce qui avilit la nature humaine, se plaît à chercher les titres de la vérité dans les profondeurs de l'âme et croit à un accord fondamental entre ses aspirations et le christianisme, sans toutefois rendre l'Evangile inutile par une admiration exagérée de l'esprit humain et un dangereux oubli de ses faiblesses. La doctrine du Verbe telle que l'a exposée Justin, renfermait en elle tous les riches développements qu'elle devait recevoir à Alexandrie [1].

B. — Athénagore.

Ce n'est pas à Athénagore, le second apologiste de cette école qu'il était réservé d'en perfectionner la méthode, bien qu'une tradition incertaine en ait fait le précurseur de Pantænus et de Clément à Alexandrie. Reconnaissons à sa louange qu'il a admis pleinement les droits d'un doute sérieux et qu'il a commencé par se montrer plein de respect pour ses adversaires. Il n'a pas cru que le meilleur moyen de les préparer à

[1] On a mis sous le nom de Justin, entre autres écrits apocryphes, un traité *Sur l'unité de Dieu* (Περὶ μοναρχίας) qui est une compilation de citations très suspectes empruntées aux poetes et aux philosophes du paganisme. Il y a bien là un essai d'appliquer sa méthode a la démonstration des dogmes essentiels du christianisme, mais c'est un essai où l'on ne reconnaît plus la main du maitre. Ni le style, ni l'argumentation ne sont dignes de lui. (Voir Semisch, *Justin des Mært.*)

recevoir la vérité fût de les injurier. « Il y a, dit-il, au début de son traité sur la résurrection, une difficulté de croire qui ne naît pas du hasard et qui bien loin de se payer d'une vaine opinion s'appuie sur des raisons sérieuses et sur une certaine vérité[1]. Elle est fondée en droit, toutes les fois que la doctrine dont elle doute renferme quelque chose d'incroyable. » Partant de cette idée, Athénagore veut que le défenseur du christianisme s'astreigne à une méthode rigoureuse dans sa démonstration, qu'il enchaîne les preuves avec soin, se garde de briser le nœud délicat qui les unit entre elles et suive un plan nettement déterminé. Il faut tout d'abord qu'il dissipe les préventions qui sont dans l'esprit des opposants, et qu'il imite le laboureur qui commence par arracher les épines de son champ. Au nombre de ces préventions, Athénagore met au premier rang les mauvaises passions; malheureusement il glisse sur une pensée qui en étant quelque peu creusée, l'eût conduit à la veine de l'apologie chrétienne la plus riche, et l'eût amené à frapper son adversaire au cœur même[2]. Il se rejette de suite sur la démonstration purement philosophique. C'est ainsi que dans son traité *Sur la résurrection*, après avoir posé le principe de la toute-puissance divine, il entre dans des développements puérils destinés à établir que toutes les parcelles du corps humain se retrouveront au jour déterminé par Dieu. Il est vrai qu'à la fin de ce même

[1] Πᾶσα ἀπιστία μὴ προχείρως καὶ κατά τινα δόξαν ἄκριτον ἐγγινομένη. (Athen., *De resurrect.*, p. 42.)
[2] *Id.*, p. 41.

traité, il revient à l'apologie morale. Il invoque d'abord la haute destination de l'humanité, qui n'a pas été créée uniquement pour passer quelques jours ici-bas ; puis il en appelle à l'éternelle justice, qui serait dépourvue de sanction sans la résurrection des morts : les méchants ne sont-ils pas trop souvent heureux dans la vie présente [1]? La cause du christianisme est ainsi portée au tribunal de la conscience humaine : c'est le seul moyen d'éviter des lenteurs infinies ; car tandis que la procédure de la dialectique a des ressources sans nombre, le verdict moral est aussi prompt qu'il est souverain. C'est encore ce verdict que réclame Athénagore dans le beau passage où il oppose la vertu chrétienne à la conduite des philosophes païens de son temps. « Permettez-moi, dit-il aux empereurs, de pousser plus loin encore la franchise de mon langage. Parmi ces savants rompus au raisonnement, si habiles à expliquer les équivoques, à remonter à l'origine des mots, à distinguer les synonymes et les homonymes..... parmi tous ces maîtres qui promettent le bonheur à leurs auditeurs, en est-il beaucoup qui aient assez de pureté et de sincérité dans l'âme pour répondre à la haine par l'amour? Ne les voit-on pas, au contraire, méditer sans cesse de nouvelles vengeances? Le beau langage et non pas le bien vivre est leur affaire [2]. Considérez les chrétiens; vous verrez parmi nous des ignorants, des artisans, des vieilles femmes incapables d'une dé-

[1] *De resurrect.*, p. 61-63.

[2] Τέχνην λόγων, καὶ οὐκ ἐπίδειξιν ἔργων τὸ πρᾶγμα πεποιημένοι. (Athen., *Legatio*, p. 11.)

monstration logique, mais dont la vie est une apologie de l'excellence de leur croyance ; ils ne récitent pas de beaux discours, mais leurs bonnes mœurs parlent pour eux[1]. Frappés, ils ne frappent pas ; spoliés, ils ne réclament pas ; leur main est toujours ouverte pour donner, et ils aiment leur prochain comme eux-mêmes. »

Cet appel à la conscience suffirait pour prouver qu'Athénagore admettait, comme Justin, une parenté entre l'âme et Dieu. Pour lui aussi c'est grâce à une lumière intérieure que les poëtes et les sages de l'ancien monde ont entrevu quelques-unes des vérités les plus importantes du spiritualisme chrétien ; ils se sont élevés à la contemplation de l'être invisible en considérant ses œuvres. La plupart des philosophes ont affirmé son unité, souvent même malgré eux[2], sous l'impulsion du souffle divin qui les animait[3], mais qui toutefois ne les a pas préservés des erreurs de la science humaine. Athénagore parle en termes magnifiques de Platon : « N'a-t-il pas contemplé, dit-il, le Dieu éternel qui ne peut être saisi que par l'esprit, et ne l'a-t-il pas présenté avec ses véritables attributs, comme l'Être par excellence, l'Être parfait, source de tout bien et de toute vérité[2] ? » Encore ici Athénagore s'arrête brusquement, et ne creuse pas le filon entrevu. Il accorde

[1] Οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν. (Athen., *Legatio*, p. 12.)

[2] Ὅταν οὖν τὸ μὲν εἶναι ἓν τὸ θεῖον, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, κᾂν μὴ θέλωσι, τοῖς πᾶσι συμφωνῆται. (*Id.*, p. 7.)

[3] Κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς. (*Id.*, p. 8.)

[4] Ὁ τὸν ἀίδιον νοῦν περινοήσας θεόν. (*Id.*, p. 26.)

trop et trop peu à l'ancienne philosophie; il demeure beaucoup trop platonicien dans l'idée qu'il se fait de la révélation évangélique. Lui aussi, comme Justin, y voit un dogme, un enseignement bien plutôt qu'une manifestation effective de l'amour divin dans une œuvre de rédemption. Le dualisme, cette plaie mortelle de toutes les écoles qui précédèrent le christianisme, n'est que trop reconnaissable dans sa théorie de la création; la formation du monde n'est plus pour lui qu'une organisation de la matière éternelle; dans sa conception de la Trinité, il ne s'élève guère au-dessus d'une construction dialectique. Les rapports de l'ancienne philosophie avec l'Evangile lui ont complétement échappé; il n'a point compris la mission préparatoire de la haute culture grecque. Il n'a pas reconnu comme Justin, dans les vérités partielles auxquelles s'était élevée l'antiquité païenne, une première révélation du Verbe. Ce sont des lueurs fugitives qui traversent une nuit profonde, et non pas des rayons précurseurs de l'aurore. Ne nous y trompons pas : quand il cite les plus beaux passages des poëtes et des philosophes, et en particulier ceux qui sont empreints de monothéisme, il parle en avocat et non en apologiste; il plaide une cause, il ne démontre pas la vérité d'une doctrine; son dessein est bien plutôt de laver l'Eglise de l'accusation dangereuse d'introduire dans le monde une religion entièrement nouvelle, que de produire les titres immortels du christianisme dans les témoignages spontanés de la conscience. Il ne tire aucun parti de ces citations pour établir que l'Evangile

répond aux aspirations de l'âme humaine. Il se hâte même de proclamer le néant de ce genre de preuves, en déclarant que les philosophes ne sont arrivés à aucun résultat solide parce que chacun d'eux a cherché la vérité par lui-même [1]. C'était cependant un grand résultat que d'avoir entrevu la vérité que le christianisme devait apporter au monde, et c'en était un autre non moins grand que d'avoir montré, par des faits éclatants, que la pensée de l'homme ne peut s'élever plus haut par elle-même. La conscience ne saurait remplacer la prophétie, mais elle est elle-même une grande prophétesse. Sans se soucier d'une contradiction nouvelle, l'apologiste, qui s'était montré si justement préoccupé de la nécessité d'un raisonnement serré et concluant, exprime un grand dédain pour la dialectique, après en avoir fait, il est vrai, un assez triste usage dans la démonstration de l'existence de Dieu. « Si nous ne prouvions notre doctrine, dit-il, que par des raisonnements semblables, on la regarderait à bon droit comme étant une simple doctrine d'hommes [2]. » Pour preuve qu'elle est divine, l'apologiste recourt immédiatement aux saints oracles. C'était, en réalité, déserter le combat et abandonner la discussion. Cette retraite sur le mont sacré est la plus mauvaise tactique de la part d'un défenseur du christianisme, car il est évident qu'il est seul à s'y réfugier ; ses adversaires ne sauraient l'y suivre, tant que l'autorité des Ecritures ne leur a pas

[1] Παρ' αὐτοῦ ἕκαστος. (Athen., *Legatio*, p. 8.)

[2] Εἰ μὲν σῦν ταῖς τοιαύταις ἐννοίαις ἀπηρκούμεθα, ἀνθρωπικὸν ἄν τις εἶναι τὸν καθ' ἡμᾶς ἐνόμισεν λόγον. (*Id.*, p 9.)

été démontrée. Qu'il les cite pour en faire sentir la puissance intrinsèque, pour essayer l'influence d'un mot divin sur l'âme, rien de mieux ; mais qu'il se garde bien d'en faire un usage juridique auprès de ceux qui n'ont pas encore admis la révélation. L'apologiste ne doit jamais renoncer à la démonstration, ou s'en croire dispensé parce qu'il peut invoquer une autorité quelconque. Il n'a pas sans doute à produire toujours les mêmes arguments ; ils varient selon qu'il s'adresse à divers ordres de facultés ; les preuves qui sont faites pour le cœur et la conscience ne sont pas les mêmes que celles qui frappent la pure intelligence qu'il importe d'ailleurs de renfermer dans ses limites, mais il n'en est pas moins nécessaire de poursuivre la démonstration jusqu'au bout, et de ne s'arrêter que quand la conviction a été produite chez l'adversaire. Or, le meilleur moyen d'échouer dans cette tentative, c'est d'en appeler d'emblée à l'autorité des prophètes et des apôtres, comme le fait Athénagore. Fermer la bouche d'un opposant n'est pas le persuader, et l'on n'a pas convaincu tous ceux que l'on a réduits au silence.

Athénagore est plus habile dans la partie négative de son apologie que dans la partie positive. Il attaque le polythéisme avec une grande force de raisonnement. Sa connaissance approfondie de la littérature antique lui est du plus précieux secours. Il cite les principaux représentants de la culture hellénique comme des témoins à charge dans le procès qu'il intente au paganisme. Il s'attache bien moins à signaler

leurs secrètes aspirations vers le Dieu inconnu qu'à recueillir leurs aveux sur l'origine et l'avilissement des dieux du passé. Tout d'abord il fait remarquer la diversité bizarre de tous les cultes qui se partagent l'adoration des païens. Les dieux de l'Occident sont en abomination aux peuples de l'Orient, les pratiques de l'Egypte sont pour les Grecs le comble du ridicule. Quelle distance entre l'adorateur de Jupiter Olympien et l'adorateur du chat ou du crocodile ! Qu'au moins les chrétiens profitent de cette diversité ! Le polythéisme n'a pas le droit de s'indigner d'un culte nouveau, quel qu'il soit[1]. Attaquant de front ses adversaires, Athénagore combat aussi bien le paganisme populaire que ce paganisme raffiné et symbolique qui s'élaborait dans les écoles. Le paganisme populaire peut se définir d'un mot : c'est l'adoration de la matière. Il confond l'ouvrier divin non-seulement avec son œuvre, mais avec les vils matériaux dont il s'est servi. Il confond le potier avec l'argile qu'il a pétrie et façonnée, image risquée qui rappelle le dualisme platonicien. Nous faisons honneur à un habile artiste de la beauté et de l'élégance des vases d'or et d'argent qu'il a sculptés ; pourquoi agir différemment avec Dieu[2] ? Athénagore tourne agréablement cet argument à la louange des empereurs auxquels il s'adresse : « Ceux de vos sujets, dit-il, qui ont quelque grâce à vous demander ne vous oublient pas, vous, les princes puissants desquels ils peuvent obtenir ce qu'ils désirent ; ils ne se laissent

[1] Athen., *Legatio*, p. 10. [2] *Id.*, p. 15.

point distraire par la magnificence de votre palais; mais après avoir admiré en passant sa belle structure, ils vous honorent tout les premiers [1]. » Athénagore poursuit le paganisme sous toutes ses formes et à tous ses degrés; il ne dédaigne pas de le combattre sous sa forme la plus grossière, quand il n'est plus qu'un fétichisme stupide qui confond absolument l'idole et le Dieu. Sa réfutation est aussi simple que concluante. Il se borne à demander où était le Dieu avant l'idole, et ce que faisaient les innombrables divinités encombrant les temples, avant que l'homme eût appris à tailler le bois et le marbre [2]? Cette abjecte idolâtrie était la religion des masses; les esprits cultivés essayaient de la justifier en prétendant que la statue n'est que l'image de la divinité. A les entendre, le simulacre est le seul moyen pour un être borné de se rapprocher des êtres supérieurs qu'il adore; car nul homme ne pénétrera jamais leur essence. Athénagore, pour écarter cette explication dérisoire, aborde de front la théologie païenne, et, après avoir brisé l'idole, il s'attaque au dieu lui-même. Son argument principal consiste à établir que les dieux de la Grèce et de Rome ont tous une origine terrestre consignée dans les écrits des poëtes. Il produit l'extrait de naissance de ces divinités d'un jour, enchaînées comme de simples mortels aux conditions du temps et de l'espace, et il pense avec raison que cet extrait de naissance est pour elles une condamnation sans appel : « Si ces dieux, dit-il, n'étant pas d'abord,

[1] Athen., *Legatio*, p. 15. [2] *Id.*, p. 16.

ont reçu la vie, ils ne sont pas en réalité [1]. Ne valait-il pas mieux qu'ils ne sortissent pas du néant que de donner au monde le spectacle de toutes les passions et de toutes les faiblesses? » Pour en convaincre ses lecteurs, Athénagore n'a qu'à ouvrir Homère et à soulever quelque peu le voile de cette poésie brillante. Ces immortels nés d'hier, soufflant la colère qui les embrase, faibles et voluptueux, violents et rusés, pleurant comme des femmes et s'injuriant comme des héros de l'ancien temps, voilà vos dieux, voilà vos grands olympiens [2]! Ne nous arrêtons pas à cet argument, nous le retrouverons bien plus acéré chez les apologistes de l'Occident. Ces dieux, d'ailleurs, dont l'origine est si basse et l'existence si vile, ne sont que des hommes, d'après le témoignage même de leurs adorateurs, et on montre le tombeau de plusieurs d'entre eux [3]. Athénagore déploie une vraie supériorité dans la réfutation du symbolisme ingénieux par lequel quelques philosophes essayaient de justifier l'ancienne mythologie. Il était très commode de cumuler ainsi les bénéfices et l'orgueil de la libre pensée avec la parfaite sécurité des dévots, et de ne rompre extérieurement avec aucune superstition, grâce à un habile sous-entendu. L'athéisme pouvait ainsi marcher le front levé sous le masque de la religion. Pour les stoïciens, Jupiter était le feu, Junon l'air et Neptune l'eau; d'autres philosophes voyaient dans Osiris l'action de semer le blé, la vigne était représentée dans Sémélé, et le fruit

[1] Athen., *Legatio*, p. 18. [2] *Id.*, p. 20-22. [3] *Id.*, p. 27-30.

de la vigne dans Bacchus. Peut-on donner le nom de Dieu à de tels êtres qui sont tous ensevelis dans la matière, qui sont la matière elle-même, et qui sont soumis au changement et à la corruption? « Si Saturne est le temps, dit Athénagore, il change; s'il est une saison, il passe; s'il figure les ténèbres, ou le froid, ou l'élément humide, rien de tout cela ne dure. Or ce qui est divin est immortel, immobile et immuable. Donc Saturne, pas plus que son simulacre, n'est dieu. Si Jupiter est l'air produit par Saturne, il est soumis au changement; or, le divin ne change pas [1]. » Qu'on ne prétende pas, avec Empédocle, que les éléments sont maintenus par la loi d'affinité ou d'harmonie; cette belle explication ne nous élève pas au-dessus du domaine de la matière passive et mobile; nous n'avons pas même entrevu le divin véritable. Si l'on demande comment des divinités si absurdes ont obtenu tant de crédit, Athénagore répond avec Justin en invoquant l'influence des démons, et c'est a leur pouvoir qu'il attribue les prodiges et les oracles dont il ne conteste pas la réalité.

En résumé, Athénagore a suivi la même ligne que Justin Martyr. Plus méthodique dans son exposition, moins diffus, mais aussi plus froid, s'il a excellé dans la réfutation, il s'est montré très faible dans la démonstration positive. Il n'a pas su, comme son devancier, établir les rapports de la vérité innée qui est dans l'homme avec la vérité révélée, et plus hâtivement

[1] Athen., *Legatio*, p. 24.

encore il a fait appel à une autorité dont il n'avait pas établi les titres. La grande preuve morale qu'il a invoquée avec éloquence demeure isolée dans son système; on dirait une pierre taillée pour un autre édifice. Elle n'est pas entrée dans sa construction, ou du moins elle n'y a pas occupé la place qui lui appartient. Il faut nous transporter ailleurs pour voir tout ce qu'elle apporte de force et de solidité à l'apologétique chrétienne quand elle en est le fondement.

§ II. — *L'Apologie de Clément, d'Origène et d'Hippolyte.*

A. Clément.

Avec Clément, nous abordons l'apologie la plus large et la plus riche que l'antiquité chrétienne ait possédée. Le savoir, chez lui, s'associe à la puissance de la pensée; il a autant de pénétration et de finesse dialectique que le philosophe athénien le plus habile, et son grand cœur et sa brillante imagination portent la lumière et la flamme sur toute sa démonstration. L'effusion du sentiment ne supplée pas dans ses ouvrages à la vigueur du raisonnement; sa supériorité se manifeste précisément en ce qu'il sait mettre en cause dans le débat l'homme tout entier, âme et esprit, raison et conscience. Nous avons déjà énuméré ses ouvrages en racontant sa vie. Pour le moment nous chercherons dans tous ses écrits son apologie du christianisme. Celle-ci se divise naturellement en deux parties; l'une est dirigée contre l'erreur, et l'autre établit les droits

de la vérité. La première est moins originale que la seconde; elle n'en a pas moins reçu l'empreinte d'un esprit supérieur.

Clément s'attaque, comme ses devanciers, au fétichisme insensé de son temps, et il signale comme eux les débordements et les crimes des dieux du paganisme; mais sa grande érudition donne une vigueur et une précision remarquables à sa discussion; il ne se contente pas d'affirmations générales, il cite les auteurs païens, et chaque argument est confirmé par un témoignage irrécusable. Cette insistance des apologistes du deuxième et troisième siècle à flétrir l'adoration de la pierre et du bois n'a rien qui doive nous surprendre, si nous nous rappelons qu'ils vivaient au plus fort de la réaction païenne. Les statues, qui remontaient à un âge reculé, n'étaient plus considérées alors comme de simples simulacres, mais passaient pour des représentations réelles de la divinité. Comment s'en étonner, quand on a vu, après dix-huit siècles de christianisme, des foules nombreuses se prosterner devant des images miraculeuses et adorer des madones dont le regard s'était, à les croire, animé sur la toile? On admettait assez généralement que les statues les plus vénérées étaient en quelque sorte tombées du ciel, et qu'on ne pouvait les attribuer à la main d'aucun homme. On cherchait à accréditer ces fables stupides en produisant de grossiers simulacres, débris des temps anciens, qui avaient un caractère gigantesque et mystérieux. Clément s'appuie sur des témoignages incontestables empruntés à des

auteurs connus, pour établir que ces simulacres ont une date assez récente. Avant de mettre sur l'autel ces figures à peine taillées à grands coups de hache ou de ciseau, les peuples païens s'étaient donné des idoles plus grossières encore : les Scythes adoraient une épée, les Arabes une pierre ; l'image de la Diane d'Icare n'était qu'un morceau de bois brut ; un tronc représentait la Junon de Samos. Les premières statues remontent à l'époque où la sculpture a été inventée par les hommes, et la statuaire religieuse a progressé du même pas que l'art humain dont elle était fille, jusqu'au jour où le ciseau d'un Phidias a tiré de l'or et de l'airain l'image sublime du Jupiter Olympien et de la Pallas d'Athènes [1] ; deux des statues vénérées dans cette dernière ville, et regardées comme particulièrement divines, sont sorties de l'atelier de Scopas. On peut ainsi produire en quelque sorte le certificat d'origine de la plupart de ces marbres adorés. La fameuse statue de Sérapis, qui remonterait à la plus lointaine antiquité, à en croire les prêtres égyptiens, a été tout d'abord élevée en l'honneur de l'aïeul de Sésostris par un artiste habile, qui, en combinant divers métaux, a su lui imprimer de suite un air de vétusté [2]. Comment est-il possible d'accorder la vénération et la confiance à ces idoles stupides qui ne peuvent ni remuer, ni agir, ni comprendre [3] ? On les lie, on les cloue, on les perce,

[1] Clément d'Alexandrie. Edition de Leipsig. 1831. *Protrepticus*, c. IV, § 46.

[2] *Id.*, IV, 48.

[3] Τὰ δὲ ἀγάλματα, ἀργὰ, ἄπρακτα, ἀναίσθητα. (*Id.*, IV, 51.)

on les fond, on les lime, on les taille et on les polit; elles ne s'en aperçoivent pas, car elles sont bien au-dessous des animaux, qui possèdent au moins la sensibilité et la vie; aussi ceux-ci les traitent comme ils traitent le bois et la pierre tout ordinaires, et ils ne subissent aucune conséquence fâcheuse de ce sacrilége; bien plus, les hommes peuvent leur infliger les pires outrages sans péril. Il fut loisible à un philosophe de jeter un Hercule au feu, et de lui dire ironiquement d'accomplir son treizième travail, en ranimant la flamme du foyer pour faire cuire son souper. Les voleurs pillent les temples à leur aise. On ne dit pas que Denis le Jeune ait été foudroyé quand, après avoir ravi a Jupiter son manteau d'or, il lui eut jeté sur les épaules un vil manteau de laine, bien qu'il se fût permis de dire que le dieu s'en trouverait mieux, parce que ce manteau serait plus chaud en hiver et plus léger en été [1]. L'image du grand Olympien ne s'en est pas même aperçue, et il faudrait l'adorer! Montrez vous-mêmes plus de respect à vos dieux, et ne faites pas de Mercure le portier de vos maisons. « Ta statue, ô idolâtre, est de l'or, du bois ou de la pierre; au fond elle n'est que de la terre façonnée par l'artiste; mais moi j'ai appris à fouler aux pieds la terre, et non à l'adorer [2]. » Clément fait un reproche plus grave à la statuaire païenne, c'est de représenter et par conséquent de provoquer le vice. Mollement assis sur une couche voluptueuse, le païen

[1] *Protrept.*, IV, 52.

[2] Γῆν δὲ ἐγὼ πατεῖν, οὐ προσκυνεῖν μεμελέτηκα. (*Protrept.*, IV, 56.)

se repaît de la vue des infamies de ses dieux vivement représentées sous ses yeux. On croit facilement ce qu'on aime ; ce mot d'un orateur athénien n'était que trop applicable au spectateur charmé de toutes ces obscénités éternisées par l'art [1]. Qui ne sait que la Vénus de Praxitèle a eu pour modèle une courtisane? La statue d'Antinoüs est déjà un objet de vénération, bien que son origine abominable soit universellement connue. « La beauté souillée est une honte, dit admirablement Clément à l'occasion de ce marbre célèbre. O hommes, que la beauté ne soit pas ton tyran ; ne la flétris pas dans sa fleur ; conserve-la pure, pour que le bien s'ajoute au beau. Sois le roi et non le tyran avilissant de la beauté : garde ta liberté [2] ; alors je reconnaîtrai la beauté en toi, parce que tu en auras gardé une image pure, et j'adorerai la beauté véritable qui est le type idéal de tout ce qui est beau [3]. » L'art païen, quelque admirable qu'il soit, a prêté des formes trop belles à la matière, et les Apelles, les Leucippe, les Praxitèle lui ont concilié des honneurs divins. Les idolâtres font tout pour donner à l'idole la plus grande beauté, et ils ne font rien pour ne pas devenir eux-mêmes aussi stupides que l'idole.

Tout ce que Clément a dit contre l'idole s'applique au dieu qu'elle représente, surtout dans un temps où l'on tendait de plus en plus à matérialiser l'idée

[1] *Protrept.*, IV, 54.
[2] Βασιλεὺς τοῦ κάλλους γενοῦ, μὴ τύραννος· ἐλεύθερος μεινάτω. (*Id.*, IV, 50.)
[3] *Id.*, IV, 62.

divine. Il suffit au défenseur du christianisme, pour flétrir ces impures divinités, d'invoquer le témoignage de leurs propres adorateurs; c'est à ceux-ci qu'il laisse le soin de les renverser des autels où ils les ont placés; il sait découvrir avec un art infini l'outrage sous l'hommage et l'avilissement dans l'apothéose. Et d'abord il est difficile de se faire une juste idée de ces dieux auxquels tout l'empire sacrifie, car il se trouve que l'on a donné le même nom à plusieurs divinités différentes. On compte trois Jupiters, cinq Minerves, une multitude d'Apollons, des Esculapes à fournir tous les malades, presque autant de Mercures que de voleurs et les Vulcains sont innombrables[1]. Ces divinités ont toutes les faiblesses et toutes les passions de l'homme; mêlées aux affaires privées comme aux guerres générales, elles jouent tantôt le rôle d'entremetteurs de bas étage, comme Vénus auprès d'Hélène ou bien ce sont de simples auxiliaires tirant des flèches, donnant et recevant des coups de lance. Le récit de leurs hauts faits est un tissu d'abominations; même recouvert par la poésie la plus brillante, il ne peut exciter que le dégoût ou l'indignation. « Ecoutez, dit Clément, les amours et la gloutonnerie illustre de vos dieux; leurs blessures, leurs liens, leur hilarité et leurs combats, leur captivité et leurs festins, leurs impudicités, et leurs larmes, et leurs souffrances, et leurs voluptés infâmes[2] » Apres une revue rapide de

[1] *Protrept.*, II, 28.

[2] Ἀκούσατε οὖν τῶν παρ' ὑμῖν θεῶν τοὺς ἔρωτας καὶ δάκρυα καὶ πάθη καὶ μαχλώσας ἡδονάς. (*Id.*, II, 32.)

tous ces dieux qui offensent la conscience, l'apologiste interpelle Jupiter en ces termes : « Qu'il se présente, le père des hommes et des dieux ! N'avait-il pas poussé la lubricité à un tel point que nulle femme n'échappait à sa passion et à sa violence. Moi aussi, ô Homère, j'ai admiré les beaux vers où tu nous montres le fils de Saturne aux yeux d'azur, ébranlant tout l'Olympe quand il fait un signe et qu'il laisse découler l'ambroisie de sa tête immortelle. Tu nous fais Jupiter bien grand, mais présente-lui la moindre occasion, le voilà qui se dément et souille sa chevelure [1]. » Après avoir tracé une faible esquisse des débordements du père des dieux et des crimes de ses enfants, Clément conclut par ces mots : « O femmes qui adorez de telles divinités, allez leur demander des époux qui apprennent la chasteté en leur devenant semblables [2]; ayez soin que vos enfants grandissent en les vénérant, afin que dans leur maturité ils reproduisent par le vice leur divine image. » Quant aux déesses, elles surpassent les dieux, et elles sont, par leurs allures de courtisanes, la pire honte de l'Olympe [3]. Ces divinités impures n'ont pas même la puissance en partage ; si elles vont à la guerre, elles y reçoivent des blessures ; on les voit sans cesse assujetties aux plus humiliants offices. Plusieurs dieux ont été réduits en esclavage, comme Apollon chez Admète, et Hercule chez Laomédon. Minerve marchait devant Ulysse un flambeau à la main en guise de servante,

[1] Ἐξελέγχεται ὁ Ζεύς. (*Protrept.*, II, 32.)
[2] Ἵνα ὦσιν ὅμοιοι τοῖς θεοῖς. (*Id.*, II, 32.)
[3] *Id.*, II, 34.

Vénus remplissait auprès d'Hélène les fonctions d'une vile entremetteuse. Tous ces prétendus dieux ne sont que des hommes morts depuis longtemps, dont on peut fouler la cendre comme celle des mortels ordinaires[1]. « Vos fables ont vieilli, Jupiter n'est plus ni dragon, ni cygne, ni aigle ; il n'est plus un homme enivré d'amour, il ne vole plus, il n'enlève plus des enfants ; ses passions et ses violences ont pris fin..... Où vole donc cet aigle? où est ce cygne? Où est Jupiter? Ses ailes se sont alourdies comme lui-même. Il ne s'est point repenti de ses débordements, il n'a point appris la continence ; mais la fiction a été dévoilée. Léda n'est plus, l'aigle est mort, le cygne aussi. Pour trouver votre Jupiter, il n'est pas nécessaire de monter au ciel, fouillez la terre. Callimaque le Crétois vous dira où il est enterré[2]. Il est mort comme meurt l'homme, et l'homme voluptueux. » Les animaux adorés en Égypte sont bien préférables aux dieux olympiens dont la Grèce est si fière ; ils sont plus purs et moins cruels[3]. « Ces faits, ajoute Clément, nous les empruntons aux auteurs que vous lisez tous les jours. » Et c'est là ce qui fait la force de l'apologiste. Toutefois, il n'est pas conséquent avec lui-même, quand, après avoir établi d'après l'aveu d'Homère, que les dieux sont de la race des hommes, il les représente comme des puissances démoniaques, répandues dans les airs, et avides de la vapeur

[1] *Protrept.*, II, 35.
[2] Ζήτει σου τὸν Δία· μὴ τὸν οὐρανὸν, ἀλλὰ τὴν γῆν πολυπραγμόνει. (*Id.*, II, 37.)
[3] *Id.*, II, 39.

des libations et des sacrifices, génies cruels, ennemis des hommes, qui trouvent leur volupté dans le sang et le carnage, et demandent sans cesse des victimes humaines[1]. Au reste cette inconséquence sert de transition à une très belle pensée. Clément nous montre dans le paganisme une religion de mort; non-seulement celui-ci se repaît du meurtre, et il a choisi pour ses temples d'anciens tombeaux[2]; mais encore il ne cesse d'immoler l'âme humaine en la détournant du principe de son être; voilà sa grande victime. Ce n'est pas assez pour le paganisme de répandre à flots sur ses autels le sang des taureaux et des génisses et même le sang de l'homme; il tue l'âme, car une vie livrée à ces futilités impies n'est plus la vie, c'est une mort déguisée. « Vous êtes de vrais morts, ô vous qui adorez des morts[3], et on peut vous appliquer ces paroles d'un de vos poëtes : « O infortunés, quel est votre malheur! Votre tête est enveloppée dans la nuit du tombeau! »

Clément est non moins sévère pour les mystères du paganisme qu'il l'a été pour son culte officiel et public. Sa largeur d'esprit lui fait quelque peu défaut sur ce point; il n'a pas même entrevu la grande idée qui était au fond de ces cultes secrets, tout enveloppée de grossiers symboles. Nous avons reconnu que la Grèce protestait par ses mystères contre sa religion nationale si brillante et si sereine. Toutes les fois que la conscience se réveillait et avec elle le sen-

[1] *Protrept.*, II, 40; III, 42.
[2] *Id.*, III, 45.
[3] Νεκροὶ ἄρα τέλεον ὄντες νεκροῖς πεπιστευκότες. (*Id.*, III, 45.)

timent de l'infini, les divinités de l'humanisme devenaient insuffisantes; la religion des Hellènes n'était faite que pour les beaux jours, pour les fêtes de l'art et pour les heures souriantes; elle ne pouvait plus contenter l'âme, dès que l'effroi de l'inconnu et de l'invisible la saisissait et que l'ombre de la mort descendait sur elle comme une nuit soudaine. Les mystères avaient été institués pour répondre à cette angoisse et pour dissiper ces épouvantes. Ils roulaient tous sur le renouvellement de l'homme au travers de la mort, et sur la purification de l'âme séparée du corps. Nous avons retrouvé ces idées dans les mystères d'Eleusis, comme dans ceux de Bacchus, d'Orphée et d'Eros. Clément, dans l'entraînement de la polémique, néglige les nombreux témoignages des auteurs de l'antiquité qui insistaient sur ce grand côté des cultes secrets; il s'attache uniquement aux fables grossières, aux épisodes licencieux qui déparaient les mystères, et qui en étaient inséparables, puisqu'ils revenaient aux antiques religions de la nature, et qu'ils ne pouvaient les transformer entièrement, même en les interprétant et en les idéalisant. L'humanité païenne, en reprenant ces mythes primitifs, les avait pénétrés d'une pensée plus haute; elle y avait porté la préoccupation de sa destinée au delà de la tombe et sous une forme ancienne elle avait caché et enveloppé des aspirations nouvelles, mais elle n'avait pas effacé la tache originelle du naturalisme. A ne juger les mystères que par le dehors, on devait les confondre avec ce que le paganisme antique avait eu de plus dégradé. Clé-

ment d'Alexandrie s'arrêta aux apparences, et ne reconnut pas l'élément nouveau sous la forme ancienne et sous le voile souillé. « Vos mystères, disait-il, ne sont que des meurtres et des funérailles. » Il ne comprit pas qu'une espérance d'immortalité, trop vague encore, se dégageait de ces rites funèbres. Dans les mystères d'Eleusis il ne voit qu'une jeune fille cueillant des fleurs enlevée par un brutal amant, au lieu de reconnaître dans la fille de Cérès l'âme arrachée par la mort au soleil d'ici-bas pour revivre ailleurs. Cette interprétation étroite des cultes secrets de la Grèce est évidemment une imperfection de son apologie. Le sens du divin, qui permet de le découvrir, comme une perle dans la boue, au milieu du plus triste mélange d'erreur et de corruption, lui a manqué cette fois : cela ne l'a pas empêché de nous prodiguer les plus précieux renseignements sur ces cultes secrets de l'ancienne Grèce [1].

Nous retrouvons le grand apologiste dans l'explication profonde qu'il nous donne de l'origine de l'idolâtrie. Il ne se contente pas d'invoquer l'influence des démons, bien qu'il partage à cet égard l'idée de Justin et de tous les apologistes de son temps [2]; il va plus loin et il cherche à démêler les causes cachées du paganisme dans le cœur de l'homme. L'ambition d'anciens rois qui avaient appris à tout oser auprès de sujets asservis les a conduits à se faire passer pour dieux, et les apothéoses obtenues de la bassesse humaine ont été le

[1] *Protrept.*, II, 14-24. [2] *Id.*, II, 40.

point de départ d'un bon nombre de cultes existants [1]. Le prestige d'un passé lointain qui s'idéalise aux yeux des hommes, toujours disposés à mépriser le présent pour admirer et embellir les âges reculés, a rendu respectable ce qui l'était d'abord fort peu et a grandi démesurément la mémoire de personnages méprisables [2]. D'autres cultes ont dû leur origine à quelque passion infâme qui a voulu éterniser le souvenir de la beauté fragile qui l'avait allumée. La divinisation d'Antinoüs jette une vive clarté sur les temps antérieurs. Nul n'avait songé à adorer l'amour avant qu'un citoyen d'Athènes eût élevé un autel à un adolescent [3]. Le spectacle majestueux du ciel étoilé, la fécondité précieuse de la terre se couvrant des plus riches moissons ont amené l'homme égaré à adorer la nature sous ses divers aspects ; la justice qui punit le crime et les terreurs qui l'accompagnent, enfin tout ce qui agite fortement l'âme, tout ce qui frappe l'imagination, tout ce qui semble extraordinaire a été divinisé [4]. Mais aucune de ces causes ne suffit à expliquer l'idolâtrie ; celle-ci procède d'une cause morale, et si elle n'avait eu sa racine dans le cœur humain, elle n'en fût jamais sortie. Elle n'est devenue possible que le jour où l'homme a rompu la relation naturelle qui l'unissait à Dieu. Alors il a donné sa confiance à une multitude de dieux au lieu de croire au Dieu créateur, semblable au bâtard qui adopte plusieurs pères faute de connaître celui qui lui a donné le jour [5]. Le paganisme a eu pour

[1] *Protrept.*, IV, 54. [2] *Id.*, IV, 55. [3] *Id.*, III, 44. [4] *Id.*, II, 26.
[5] Ὥσπερ ὁ ἐκ τῆς πόρνης. (*Id.*, II, 25.)

cause essentielle l'attachement exclusif au visible[1]. La répudiation du ciel pour la terre, l'adoration du monde remplaçant l'adoration de son auteur, la créature mise à la place du Créateur, voilà l'idolâtrie[2]. Une fois que le sentiment du divin ne s'est plus appliqué à son objet véritable, il s'est répandu indistinctement sur les êtres créés et il n'y a plus eu de limite à la multiplication des dieux. L'homme commence par adorer les astres qui ne sont après tout que les organes du temps, et il finit par diviniser les bœufs et les chats. « C'est ainsi, s'écrie éloquemment Clément, que vous avez fait du ciel un théâtre, et des choses saintes une comédie honteuse dans laquelle vous avez donné à vos divinités le masque des démons[3]. Tais-toi, Homère, tes beaux chants respirent l'adultère. Il entre dans le cœur par tous les sens[4]. »

Retracer ainsi les origines et les effets de l'idolâtrie c'est lui opposer la meilleure des réfutations. Il était digne du grand esprit de Clément de discerner au milieu de cette fange du paganisme l'étincelle de vie supérieure qu'il recouvre. « Il y a en vous, païens, dit-il, quelque pressentiment de la puissance divine[5]. » L'idolâtre a lui-même le sentiment du néant de sa religion. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à le voir au pied des autels. Les cheveux négligés, les vêtements

[1] Ὄψει μόνῃ πεπιστευκότες. (*Protrept.*, II, 26.)
[2] Καταλιπόντες τὸν οὐρανὸν τὴν γῆν τετιμήκατε. (*Id.*, IV, 56.)
[3] Σκηνὴν πεποιήκατε τὸν οὐρανόν. (*Id.*, IV, 58.)
[4] *Id.*, IV, 59.
[5] Πρόνοια δέ τις περὶ ἡμᾶς καταφαίνεται δυνάμεως θεϊκῆς. (*Id.*, X, 103.)

déchirés, pâle, hagard, tous ses traits respirent une sombre tristesse. « Ne dirait-on pas qu'il mène deuil sur ses dieux au lieu de célébrer leur culte[1]? Secoue ta chaîne, malheureux captif, tu es dans une prison, ou pour mieux dire dans un tombeau, et pourtant le ciel miséricordieux t'est ouvert. » Il est donc démontré que le paganisme est incapable de consoler l'homme et de répondre aux besoins profonds de sa nature, qui est faite pour Dieu. Clément arrivera à la même conclusion dans sa discussion contre la philosophie ancienne qu'il entame avec une vigueur égale.

S'il est disposé à lui concéder tout ce qui lui revient légitimement, il ne veut pas néanmoins laisser ses représentants en proie à d'orgueilleuses illusions. La philosophie, toutes les fois qu'elle se pose comme la rivale du christianisme, devient l'ennemie de la vérité; il importe donc avant tout de dissiper son prestige. Clément s'élève d'abord au-dessus de toutes les écoles particulières et s'attaque à la philosophie grecque prise en soi, abstraction faite des systèmes particuliers. Ce n'est pas qu'il se plaise à ces exécutions sommaires par trop commodes, qui sont injustes et aveugles comme la passion. Plus tard il distinguera entre les diverses écoles, et fera la part de chacune; il se montrera plein de respect et de sympathie pour les maîtres illustres qui ont entrevu le monde invisible. Il

[1] Οὗτοι μοι δοκοῦσι πενθεῖν, οὐ θρησκεύειν τοὺς θεούς. (*Protrept.*, X. 91.)

recueillera pieusement les parcelles de vérité qui se sont mêlées à leurs erreurs, mais il ne saurait admettre sans renier sa foi, qu'aucun d'eux ait pu par lui-même découvrir la vérité entière. Son premier devoir est de les convaincre tous ensemble d'impuissance. Les diverses écoles de l'antiquité, malgré les différences que l'on peut signaler entre elles, ont certains traits communs qu'il importe de relever pour établir la nécessité d'une révélation. Clément n'indique nulle part clairement ces traits distinctifs de la philosophie grecque, mais il les avait évidemment en vue dans les belles pages qu'il a consacrées à l'enseignement de Jésus-Christ; car ce qu'il relève surtout dans la méthode du Maître divin, c'est ce qui est en opposition directe avec les méthodes favorites de la sagesse antique. Celle-ci se trouve ainsi implicitement critiquée dans l'hommage que l'apologiste rend à l'Evangile. Le premier caractère de l'enseignement du Christ, d'après Clément, est de s'élever au-dessus de la pure théorie, de tendre avant tout à la pratique; son dessein est d'orner l'âme de vertu avant de l'orner de science et d'y faire couler un baume salutaire[1]. Aucun des lecteurs du *Pédagogue* n'ignorait que la philosophie antique n'avait jamais su distinguer la science de la morale, qu'elle les avait sans cesse confondues et qu'elle avait identifié le mal à l'erreur. Ses clartés étaient froides, sa lumière ne portait pas la vie avec elle, elle ne changeait pas ceux qu'elle persuadait

[1] Πρακτικὸς, οὐ μεθοδικός. (Clément, *Pædag.*, I, 1.)

et permettait à un Alcibiade d'appartenir à l'école d'un Socrate. Le Verbe, continue Clément, ne cherche pas seulement à nous améliorer, mais encore à nous guérir, car l'homme est malade. Tant qu'il n'a pas été guéri à quoi lui servirait la science? Il a besoin bien plutôt d'un médecin que d'un maître. Or, jusqu'à l'avénement du Verbe, personne au sein du paganisme ne s'est occupé de le délivrer de ses maux[1]. Il était semblable au paralytique couché sur son lit, ou plutôt il était comme Lazare enseveli dans un tombeau. Il fallait, avant de l'instruire, le relever et le ressusciter. Or c'est le Verbe seul qui lui a dit : « Lève-toi[2]! » Sous ce second rapport, sa méthode s'élève bien haut au-dessus de la philosophie antique.

Il n'était pas nécessaire d'entrer dans de longs développements pour faire ressortir une troisième différence entre les deux enseignements ; la divine simplicité du christianisme, qui le rend accessible à tous les degrés de culture, rappelait par le contraste le fier aristocratisme de la sagesse païenne, Platon avait fait graver sur la porte de son école : *Nul n'entre ici s'il n'est géomètre ;* en d'autres termes, nul n'entre ici s'il n'est déjà savant, s'il n'appartient aux classes lettrées ; nous ne parlons que pour les esprits fins et polis et non pas pour l'homme inculte. — Quelle distance entre cet ésotérisme orgueilleux et l'enseignement du Christ qui sait se faire tout à tous et qui consent même à adoucir

[1] Λόγος δὲ μόνος ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἀῤῥωστημάτων. (*Pædag.*, I, c. II, § 6.)

[2] Ἀνάστηθι, εἶπεν, ἔξελθε. (*Id.*, I, c. II, § 6.)

ses clartés trop vives pour les yeux peu habitués à l'éclat de la vérité. « Ainsi, nous dit Clément, la divine philosophie de l'Evangile est aussi bien destinée à la femme qu'à l'homme[1]. » L'une des plus grandes lacunes de la philosophie grecque nous est indiquée dans ces mots : elle avait laissé en dehors de son influence la moitié du genre humain, celle qui joue un si grand rôle dans le développement des âmes; elle avait dédaigné les épouses et les mères. La femme était demeurée dans l'ombre du gynécée comme un être inférieur. Toutes les fois qu'elle en avait été tirée, c'était au prix de sa chasteté; la culture intellectuelle pour elle avait été inséparable de la corruption morale. Elle n'avait pas d'autre alternative que d'être une matrone ignorante ou une Aspasie. Le christianisme l'a relevée de cette ignominie, il nous a appris que l'homme et la femme avaient le même Dieu, le même maître : c'est qu'en réalité le Verbe est plus qu'un simple maître, c'est un berger. « Or les brebis ne peuvent se passer du berger[2]. » Ailleurs Clément a admirablement présenté ce caractère charitable de l'enseignement du Christ qui le distingue de tout autre. « Que veut le Verbe divin, dit-il, dans son Discours aux Grecs, que veut-il dans son chant sacré sinon ouvrir les yeux des aveugles et l'oreille des sourds, redresser la marche de celui qui boite et ramener l'homme égaré dans le sentier de la justice, mettre fin à la corruption, vaincre la

[1] Ἀμφοῖν ὁ θεὸς εἷς, εἷς δὲ ὁ παιδαγωγὸς, μία σωφροσύνη. (*Pædag.*, I, c. IV, § 10.)

[2] Ἄνευ δὲ ποιμένος οὔτε πρόβατα. (*Id.*, I, c. IV, § 11.)

mort et ramener les enfants à leur père apaisé ? Il est le miséricordieux révélateur de Dieu. Il est ému de pitié envers nous, il nous instruit, il nous excite, il nous redresse, il nous sauve. Tandis que l'esprit de mensonge se nourrit de la perdition humaine, la vérité, semblable à l'abeille qui ne flétrit rien de ce qu'elle touche, se réjouit de notre salut [1]. Le Sauveur, pour sauver l'homme, emploie tous les accents et varie à l'infini son langage. Tantôt il menace et il avertit, tantôt il s'indigne, tantôt sa pitié se répand sur nous avec ses larmes [2]. « Nous voilà bien loin de cette sagesse sans entrailles qui, drapée orgueilleusement dans son manteau, aurait cru déroger en manifestant la moindre douleur compatissante. La grande objection faite par Clément à la philosophie antique revient donc à dire qu'elle ne sort jamais de la région froide des idées, et qu'elle n'est après tout qu'une impuissante théorie qui ne saurait ni guérir, ni sauver.

Il ne se contente pas d'une polémique indirecte, il la prend à partie ouvertement, mais il porte dans sa discussion autant de largeur et d'impartialité que de vigueur. Il distingue avant tout entre les sophistes et les vrais philosophes. Le portrait qu'il a tracé des premiers est incomparable. Il nous les montre pleins d'eux-mêmes, infatigables à débiter leurs mensonges, passant leur vie à des distinctions subtiles de mots, plus bavards que des cigales, flattant honteuse-

[1] Ἡ δὲ ἀλήθεια ἀγάλλεται σωτηρίας. (*Protrept.*, I, 6.)
[2] Θρηνῶν ἐλεεῖ. (*Id.*, I, 8.)

ment les oreilles de leurs auditeurs, et répandant un vrai fleuve de paroles inutiles[1]. L'art des sophistes, si cher à la Grèce, est un vain prestige qui assimile le mensonge à la vérité. C'est un jeu frivole enseigné par d'éloquents séducteurs qui s'emparent de l'esprit des hommes par la ruse. Ce sont eux, dit l'Ecriture, qui enlèvent du métier la trame du tisserand, mais ils n'en ourdissent rien[2].

Passant de la sophistique à la philosophie sérieuse, Clément met hors de cause les trop nombreux systèmes qui reposent sur le matérialisme. Combien de fois la sagesse antique n'a-t-elle pas déifié la matière par l'organe de quelques-uns de ses représentants les plus éminents[3]! Thalès a vu le premier principe dans l'eau, Anaximène dans l'air, Héraclite dans le feu; d'autres ont déifié les quatre éléments. « Une sagesse insensée a conduit ces philosophes à l'athéisme, car ce sont des adorateurs de la matière. Peu importe qu'ils n'aient adoré ni le bois, ni la pierre, s'ils ont divinisé la terre qui produit le bois et la pierre. Peu importe qu'ils n'aient pas adoré Neptune, s'ils ont déifié l'eau[4]. » Ces maîtres illustres, dont la Grèce a été si fière, n'ont fait qu'y transporter les fables des mages adorateurs du feu. Incapables de remonter jusqu'au véritable auteur de toutes choses, ils se sont arrêtés à ces éléments faibles et indignes. Parmi les philosophes matérialistes, Clément cite en première ligne les stoïciens, qui ont

[1] *Stromates*, I, c. III, 22. [2] *Id.*, c. VIII, 39-41.
[3] Φιλοσοφίαν αὐτὴν ἀνειδωλοποιοῦσαν τὴν ὕλην. (*Protrept.*, V, 64.)
[4] *Id.*

déshonoré la philosophie en mêlant la divinité à la matière, et les péripatéticiens qui assimilent le Dieu suprême à l'âme de l'univers et le confondent ainsi avec le monde. Quant aux épicuriens, il ne s'abaisse pas à les réfuter; il les flétrit d'un mot : leur doctrine est l'impiété même [1]. Ces écoles matérialistes ont déchaîné les honteuses superstitions de l'astrologie dont le crédit grandit tous les jours [2].

La révélation l'emporte sur la philosophie en deux points essentiels : d'une part, elle n'est pas comme la sagesse humaine renfermée entre d'étroites limites nationales, elle ne s'arrête pas aux frontières d'un pays; de l'autre, elle affronte la persécution et en sort victorieuse. Le premier magistrat qui cherchera à entraver la philosophie grecque, la fera disparaître, tandis que notre doctrine, attaquée dès ses origines par les rois, les tyrans, les proconsuls, les gouverneurs, par leurs satellites et par tout un peuple stupide qui lui fait la guerre et voudrait l'extirper, grandit de plus en plus. Elle n'est pas faite pour mourir comme un enseignement d'homme, et elle ne se flétrit pas comme ce qui est dépourvu de vigueur, tant le don de Dieu est riche en puissance [3].

Pour mieux humilier l'orgueil philosophique, Clément compare la haute culture hellénique à la religion de ces Juifs méprisés que l'on considérait comme le dernier des peuples et qui n'ont obtenu que la notoriété du mépris. Il établit son infériorité ou sa dépen-

[1] *Protrept.*, V, 66. [2] *Id.*, VI, 66. [3] *Strom.*, VI, c. XVII, 167.

dance vis-à-vis du mosaïsme. Il va plus loin ; il affirme qu'elle doit en définitive aux peuples barbares, non-seulement les vérités les plus importantes qu'elle a conservées, mais encore l'invention des arts qui l'ont embellie. C'est à un sol étranger que la Grèce a emprunté les semences qui ont produit sa brillante civilisation [1]. Il profite habilement des aveux de Platon et des voyages de Pythagore [2], puis il prouve longuement que les nations auxquelles on a jeté si longtemps le nom injurieux de barbares ont précédé de plusieurs siècles la Grèce dans le développement supérieur de la pensée et il met les Juifs en première ligne. Après avoir établi l'antiquité des livres sacrés des Hébreux, il trace un portrait grandiose de Moïse, et peu s'en faut qu'il ne fasse de Platon son disciple. Les mythes religieux de la Grèce lui semblent une dérivation lointaine des récits sacrés. Evidemment Clément, dans cette portion de son Apologie, se laisse entraîner au delà de sa propre pensée. Nous verrons bientôt que les principes fondamentaux de son système ne lui permettaient pas d'attribuer au judaïsme tous les éléments de vérité renfermés dans la haute culture de la Grèce. S'il s'était borné à soutenir qu'il y a eu plus de communications qu'on ne le croirait au premier abord entre les deux peuples, ou s'il avait seulement établi la supériorité de la révélation sur la libre recherche, son argumentation aurait été irréprochable,

[1] *Strom.*, I, c. XV.

[2] Πλάτων οὐκ ἀρνεῖται τὰ κάλλιστα εἰς φιλοσοφίαν παρὰ τῶν βαρβάρων ἐμπορεύεσθαι. (*Id.*, I, c. XV, § 66.)

mais il a eu le tort de se jeter tout entier d'un seul côté et d'oublier pour un moment les données essentielles de sa propre doctrine. Au reste, s'il est sévère pour la philosophie, il ne tombe pas dans l'injustice. Il reconnaît sa grandeur, il admet qu'elle aussi a eu sa mission dans le salut de l'humanité. Platon n'a pas d'admirateur plus fervent ni plus éclairé que Clément. Mais pour saisir sa vraie pensée sur la mission providentielle de la philosophie, il nous faut considérer ses vues générales sur la nature humaine. Ce sera passer de la partie négative de son apologie du christianisme à la partie positive, de beaucoup la plus riche et la plus féconde [1].

Clément, comme Justin, part de la conviction profonde qu'il y a, malgré la chute, une relation essentielle entre l'homme et Dieu. Ce n'est pas qu'il admette une assimilation profane entre la créature et le Créateur. Il maintient haut élevée la barrière qui sépare l'être

[1] Pour cette partie de l'Apologie de Clément nous citerons, après les ouvrages déjà mentionnés par nous, le livre de M. l'abbé Cognat, intitulé : *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*. Paris, 1859. On y trouve une analyse du système de Clément assez complète, bien que trop surchargée d'éléments scolastiques ; ce défaut vient d'une préoccupation immodérée des querelles ecclésiastiques du moment actuel et en particulier de la discussion entre les traditionalistes et leurs adversaires. Nous reprochons aussi au savant auteur d'avoir méconnu la vraie pensée de Clément, en prétendant que le grand docteur alexandrin n'admet un rapport essentiel entre l'âme et le christianisme que pour les vérités qui ne dépassent pas l'ordre naturel. L'exposition que nous allons donner de l'Apologie de Clément contient une réfutation suffisante de cette assertion. Au reste, nous rendons pleine justice à la science et au talent de l'honorable écrivain, qui a noblement combattu, comme on le sait, dans les rangs du libéralisme catholique.

créé de l'être absolu, et il prend ses précautions contre tout malentendu panthéiste. D'après lui, il y aurait de l'impiété à s'imaginer que les choses se passent en Dieu comme en nous et qu'il est soumis aux fluctuations de notre nature changeante. Il n'est pas possible de mesurer la distance entre nous et lui; elle est infinie. Ce serait folie que de prétendre que nous sommes de la même substance : nous ne sommes ni une émanation, ni une portion de son être; il nous a appelés à la vie par un effet de sa volonté, et c'est de sa miséricorde que nous tenons notre nature supérieure. Le divin en nous n'est donc pas un écoulement nécessaire de l'essence divine, il est communiqué par un acte de libre création; c'est un don de l'amour infini, mais pour être ainsi communiqué par une grâce spéciale, il n'en est pas moins un privilége inaliénable chez l'homme. En réalité, ce don constitue le caractère propre de la créature morale [1].

Le grand organe du divin est le Verbe. Il a manifesté Dieu, non-seulement dans la révélation, mais déjà dans la création. La vie morale de l'homme est un

[1] *Strom.*, II, c. XVII, 74, 75. C'est dans ce sens que nous interprétons ce texte difficile. A une première lecture, il semble que l'auteur refuse à l'homme toute parenté divine. Mais un examen plus attentif démontre que Clément veut seulement écarter l'idée panthéiste d'une identité d'essence entre les créatures et le Dieu créateur, comme cela ressort clairement du passage où il établit que nous ne sommes pas les éléments constitutifs de la Divinité (μήτε μορίων ὄντων αὐτοῦ. *Strom.*, II, c. XVII, 75.) Il a certainement formulé sa pensée, dans le passage dont nous nous occupons, en termes trop tranchants. Il faut l'expliquer et la tempérer par les données générales de son système. On voit clairement qu'il a voulu uniquement opposer la théorie de la libre création à la théorie de l'émanation. « Nous sommes, dit-il, l'œuvre de la liberté divine. » (Μόνῳ τῷ ἔργον εἶναι τοῦ θελήματος αὐτοῦ.)

rayonnement de la lumière incréée. Clément donne à ces pensées une forme originale et poétique, bien que trop surchargée d'allusions érudites, dans le commencement de son discours aux Grecs. Il compare l'action du Verbe sur les passions humaines domptées par lui à celle d'Orphée sur les animaux sauvages, qui s'adoucissaient aux accents harmonieux de sa voix. Venu d'un monde supérieur, le Fils de Dieu a fait entendre à la terre un chant nouveau qui a ravi, en les apaisant, tous ceux qui l'ont écouté. Toutefois, la révélation évangélique n'était pas le premier hymne du Verbe[1]. « En établissant la belle ordonnance de l'univers et en mettant d'accord tous ses éléments, il en a tiré une symphonie mélodieuse et a fait du monde entier une vaste harmonie[2]. C'est un chant immortel, c'est le concert des êtres, où tout s'accorde harmonieusement : la fin répond au milieu, et le milieu répond au commencement. Cette musique de l'univers n'est pas réglée sur le rhythme orphique, mais sur le rhythme établi par Dieu, le même d'après lequel David modulait ses psaumes[3]. La création et la révélation s'entrerépondent à la gloire de leur auteur. Mais dans ce concert de la création la lyre préférée du Verbe, celle qu'il se plaît à faire vibrer sous ses mains, n'est pas le monde inanimé et insensible, c'est l'homme ; chez lui l'accord résulte de l'union entre son âme et son corps.

[1] *Protrept.*, I, 2.
[2] Ἵνα δὴ ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ἁρμονία γένηται. (*Id.*, I, 5.)
[3] Ἡρμόσατο τὸ πᾶν, οὐ κατὰ τὴν Θρᾴκιον μουσικήν, κατὰ δὲ τὴν πάτριον τοῦ Θεοῦ βούλησιν, ἣν ἐζήλωσε Δαυίδ. (*Id.*, I, 5.)

Harmonisé par l'Esprit-Saint, son être psalmodie à Dieu [1]; il est sans contredit l'instrument le plus noble touché par le Verbe, « car il est la harpe du temple de l'univers. » Clément reconnaît que cette harpe a été en partie brisée, qu'elle a perdu ses cordes les plus belles, ou du moins que celles-ci se sont détendues. Il est aussi explicite que possible sur la déchéance. L'homme peut, à bien des égards, être comparé aux derniers des animaux; l'ignorance et l'insensibilité l'ont rendu trop souvent semblable à la pierre [2], et néanmoins le divin Orphée n'a eu qu'à faire entendre sa voix pour accomplir réellement les miracles faussement attribués au héros fabuleux de la légende grecque. L'homme était un aveugle, un sourd, ou, pour mieux dire, il était comme un mort enseveli; mais il n'eut pas plutôt entendu ce chant céleste, qu'il s'agita dans son tombeau, et qu'il se releva [3]. Le charme maudit était rompu. Ce chant de la résurrection était sans doute d'une incomparable beauté. La vérité, rayonnante de clartés, est descendue du ciel sur la montagne sainte, au milieu du chœur des prophètes. Elle a fait entendre une harmonie d'une suavité inconnue à la terre et vraiment divine; elle était toute pénétrée de douceur et de persuasion pour guérir les âmes [4]. Néanmoins le Verbe n'eût point agi sur le cœur de l'homme, si celui-ci eût été tout à fait mort, si

[1] Ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ. (*Protrept.* I, 5.)
[2] *Id.*, I, 3, 4.
[3] *Id.*, I, 7.
[4] Γλυκύ τι καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πειθοῦς ἐγκέκραται τῷ ᾄσματι. (*Id.*, I, 2.)

quelque étincelle de vie n'avait couvé sous la poussière de son tombeau. La voix la plus belle se serait perdue dans le vide, si elle n'avait pu réveiller un écho dans l'âme déchue. Clément, qui nous a montré dans l'homme une harpe divine, faite primitivement pour psalmodier à son Créateur, admet par là même qu'il y a une harmonie indestructible entre sa vraie nature et Dieu. L'âme humaine et la révélation sont deux lyres destinées à s'accorder; elles vibrent l'une et l'autre sous la main du Verbe, qui veut régler la première sur la seconde, et le but de l'apologie du christianisme est précisément d'obtenir cet accord en en montrant tout d'abord la possibilité.

Nous retrouvons ailleurs les mêmes idées dégagées de ces images éclatantes et formulées avec plus de précision. « C'est le Verbe, lisons-nous dans le *Pédagogue*, qui a établi l'ordre du monde et du ciel, qui a réglé les révolutions du soleil et des astres dans l'intérêt de l'homme; c'est sur ce dernier qu'il a concentré tous ses soins. Le considérant comme son œuvre principale, il lui a donné la sagesse et la prudence pour gouverner son âme, et a imprimé à son corps la beauté et la symétrie. Il lui a comme insufflé la règle du bien pour diriger ses actes [1]. » Ainsi la raison et la conscience sont une émanation du Verbe ou plutôt une communication de sa nature à l'homme. La vie supérieure, la vie de l'esprit procède du souffle divin qui l'anime. Comment contester le lien tout particulier qui nous unit à Dieu,

[1] Τὸ εὔτακτον ἐνέπνευσε. (*Pædag.*, I, c. II, § 6.)

quand on voit le Créateur se borner à appeler les autres êtres à l'existence, tandis qu'il façonne de ses mains celui qu'il veut faire à son image et auquel il communique une essence qui n'appartient qu'à lui [1]? Il a créé le monde pour l'homme, parce qu'il y avait en celui-ci quelque chose qui le lui rendait aimable, et ce quelque chose était une émanation de lui-même [2]. La nature humaine est en soi l'objet de sa prédilection.

Clément pousse jusqu'à leurs dernières conséquences ces grandes vues sur la nature humaine, mais sans tomber dans l'exagération. S'il est vrai que l'homme se distingue des autres êtres par ce qu'il a de divin, par ce que le Verbe lui a communiqué de sa propre essence, il est évident que l'humain véritable se confond avec le divin; plus l'homme développera en lui la vie supérieure qu'il tient de la Parole éternelle, plus il sera réellement homme, c'est-à-dire la créature privilégiée du Tout-Puissant. Aussi, violer la loi morale, pour lui, ce n'est pas seulement offenser le Verbe qui l'a gravée en lui et qui vit en elle [3], c'est encore dégrader sa propre nature; il sort de l'humanité en rompant le lien qui l'unit à Dieu, et il tombe dans la bestialité. « Celui, dit Clément, qui pèche contre la raison divine ou le Verbe n'est plus un être rationnel; c'est un animal dépourvu de raison, esclave

[1] Τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν. (*Pædag.*, III, § 9.)

[2] Καὶ τὸ φίλτρον ἔνδον ἐστίν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοῦθ' ὅπερ ἐμφύσημα λέγεται θεοῦ. (*Id.* I, c. III, § 7.)

[3] *Id.*, I, c. XIII, § 101.

de ses désirs[1]. » Il résulte de tous ces développements que, bien loin qu'il y ait opposition entre la nature véritable et la révélation, il y a entre elles un accord primordial et essentiel. Désormais Clément pourra établir sans difficulté que la religion la plus divine est aussi la plus humaine.

L'apologiste ne se contente pas de poser en principe l'accord entre l'homme et le Verbe. Il cherche à démontrer que l'homme, dans sa condition actuelle, est fait pour le Verbe tel qu'il s'est manifesté historiquement dans le christianisme, et c'est ici que commence son apologie proprement dite de la religion nouvelle. En effet s'il est prouvé que la révélation satisfait le cœur et la pensée, les titres qui la recommandent à notre confiance doivent paraître suffisants, et il n'y a plus qu'à l'accepter. Toute certitude repose en définitive sur un rapport de l'âme ou de l'esprit avec l'ordre de vérité que nous devons nous assimiler. Tant que ce rapport n'a pas été établi, il peut y avoir soumission aveugle, adhésion forcée; il n'y a pas conviction, la preuve n'a pas été fournie. Or ce qui n'est pas prouvé est pour l'esprit comme s'il n'existait pas. Telles sont les lois générales de la certitude. Clément les accepte intégralement; il ne demande aucun privilége, aucune immunité, parce qu'il sait bien que tout ce qu'il croirait avoir gagné serait en définitive perdu. Il prétend établir que la certitude du chrétien est une

[1] Οὐ γὰρ ἐστι λογικὸς ἔτι ὁ παρὰ λόγον ἁμαρτάνων, θηρίον δὲ ἄλογον. (*Pædag.*, I, c. XIII, § 101.)

certitude de bon aloi, obtenue par des moyens légitimes et conformes aux lois inaliénables qui régissent le monde de l'esprit. Il n'y parviendra pas sans peine, car il doit lutter comme tout défenseur du christianisme contre des préventions enracinées. En effet les représentants de la philosophie purement humaine prennent en pitié les disciples du Christ. Ils établissent une opposition radicale entre la raison et la foi, comme si la première était toujours éclairée et la seconde toujours aveugle. A les entendre, la raison s'est enfermée dans leurs écoles; on la chercherait en vain en dehors de leurs systèmes, et la croyance des chrétiens est l'irrationnel pur. De telles appréciations reposent en définitive sur de vains préjugés. C'est ce que Clément va montrer en traitant la grande question des rapports de la raison et de la foi, avec une profondeur et une puissance d'argumentation qui n'ont pas encore été dépassées. La hardiesse de sa méthode apologétique l'a même souvent empêché d'être compris.

Tout d'abord il écarte l'idée que le christianisme sacrifie la raison à la foi; ce sont, d'après lui, deux modes de connaissance qui se complètent mutuellement et qui sont légitimes et indispensables chacun dans sa sphère. L'intelligence est un don de Dieu dont nous devons faire un emploi normal[1]. La raison livrée à elle-même ne communique pas la substance de la vérité, ces premiers principes qui constituent l'objet

[1] Τὴν σύνεσιν θεόπεμπτον. (*Strom.*, V, c. VIII, § 62.)

essentiel de la religion. C'est par une méthode à la fois plus élevée et plus rapide que toutes celles qu'elle nous enseigne que l'on s'élève jusqu'à ces principes, mais la raison n'en est pas moins nécessaire pour nous apprendre à remonter des conséquences aux prémisses ou pour redescendre des prémisses aux dernières conclusions; elle seule déroule sous nos yeux toute la chaîne serrée du raisonnement. C'est elle aussi qui nous fait distinguer les analogies et les différences des choses jusque dans leurs plus fines nuances, qui nous empêche de laisser flotter le langage dans l'indétermination des termes, si dangereuse et si fertile en erreurs, même quand il s'agit des textes sacrés [1]. La dialectique, cette législatrice du monde des idées, prête le secours le plus précieux au chrétien. Après tout, la parole est un acte et il importe que cet acte soit conforme au bien et à la raison [2]. La dialectique ainsi comprise est comme la morale du langage, mais son rôle est plus élevé encore; sous le mot elle discerne la pensée et nous apprend à remonter du particulier au général, à grouper et à distinguer les idées [3]. Cette noble science est comme un rempart qui arrête les sophistes et les empêche de fouler aux pieds la vérité [4]. Aussi est-il très nécessaire que celui qui veut soutenir la cause de Dieu soit versé dans les

[1] *Strom.*, VI, c. x, § 82.
[2] Οὐχὶ καὶ τὸ λέγειν ἔργον ἐστί; (*Id.*, I, c. ix, § 43.)
[3] *Id.*, I, c. ix, § 44.
[4] Οἷον θριγκός ἐστι διαλεκτική ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν. (*Id.*, VI, c. x, § 81.)

études philosophiques. Toutes les sciences humaines peuvent lui apporter leur tribut; il doit emprunter à chacune d'elles des armes pour la défense de sa cause et les considérer comme des puissances auxiliaires qu'il peut enrôler sous son étendard[1]. Cette largeur d'esprit ne laissait pas que d'inquiéter les chrétiens timorés, qui auraient voulu creuser un abîme entre le christianisme et la culture antique. Clément, en développant ces grandes pensées, entendait le murmure du parti obscurantiste, toujours si disposé à condamner ce qu'il ne peut comprendre. On sent à la vivacité de sa parole qu'il a été irrité par la clameur des ignorants orgueilleux, enclins dans tous les temps à maudire une science à laquelle ils ne peuvent s'élever et qui les offense comme une supériorité incommunicable. « Il est des hommes, dit ironiquement Clément, si admirablement doués qu'ils pensent qu'ils n'ont que faire de la philosophie, de la dialectique, ou même de l'étude de la nature, mais qu'il faut se contenter de la foi pure et simple[2]. » Mépriser ainsi la science, c'est prétendre cueillir le fruit de la vigne sans se donner la peine de la cultiver. La science humaine ne plante pas la vigne céleste; ce n'est pas à elle que nous devons le cep où nous puisons la sève et la vie; toutefois elle contribue à sa fécondité, par une culture assidue[3]. Si l'âme saisit la vérité essentielle en un instant par le sentiment, il ne s'ensuit pas que l'élaboration de la pen-

[1] *Strom.*, VI, c. x, § 82.
[2] Μόνην καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν. (*Id.*, I, c. ix, § 43.)
[3] *Idem.*

sée soit inutile ; de même que l'éducation fait jaillir de notre cœur les étincelles de justice que Dieu y a déposées, de même la science développe tous les trésors de la foi. Si l'on objecte que l'ignorance elle-même peut comprendre l'Evangile, Clément répond noblement que le chrétien ne sait pas seulement vivre dans la pauvreté mais encore dans la richesse[1]. Personne, après tout, ne se passe de dialectique, et ceux qui se donnent emphatiquement le nom d'orthodoxes font de la philosophie sans le savoir toutes les fois qu'ils parlent raisonnablement[2]. En vain s'efforcent-ils de proscrire la culture et les recherches de la pensée en invoquant la simplicité de la foi. Clément répond que Dieu a parlé à l'homme de beaucoup de manières très diverses, et qu'il n'est pas si simple et si facile qu'on le croit d'épuiser les richesses d'une révélation infinie comme son auteur[3]. Les obscurantistes redoutent la philosophie comme les enfants ont peur des fantômes[4]. Ils craignent, disent-ils, qu'elle ne les égare et qu'elle ne leur enlève leur foi. En ce cas ils ne perdent pas grand'-chose. « Si leur foi, je ne dis pas leur connaissance, est de telle nature qu'elle est à la merci d'un artifice de parole, alors qu'ils la perdent[5], car leur lâche crainte montre clairement qu'ils ne possèdent pas la vérité. Celle-ci est invincible ; l'erreur seule se dissipe. Qui-

[1] *Strom.*, I, c. VI, § 31.
[2] Οἱ ὀρθοδοξασταὶ καλούμενοι. (*Id.*, I, c. IX, § 45.)
[3] Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως λαλήσας, οὐχ ἁπλῶς γνωρίζεται. (*Id.*, VI, c. x, § 81.)
[4] Καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολύκεια. (*Id.*, VI, c. x, § 80.)
[5] Λυθήτω. (*Id.*, IV, c. x, § 81.)

conque avoue qu'il est chancelant dans sa croyance avoue par là même qu'il n'a ni la pierre de touche du changeur ni le critère de la vérité[1]. » Comment s'assiéra-t-il à cette table où les idées humaines, comme des pièces de monnaies de toute espèce, nous sont présentées, s'il ne peut distinguer entre les vraies et les fausses? Le juste, a dit David, subsistera dans l'éternité. Rien ne l'ébranle; il possède l'héritage incorruptible et il est d'autant plus à l'abri des tromperies du langage qu'il a moins dédaigné la dialectique et qu'il a mieux appris à déjouer sûrement les sophismes.

Ainsi tombe l'opposition prétendue entre la raison et la foi, mais c'est à la condition que la raison se renfermera dans son domaine et qu'elle ne prétendra pas percevoir les premiers principes. La raison ne produit pas la vérité comme un arbre produit son fruit, elle n'est appelée ni à l'inventer ni à la découvrir, mais seulement à la recevoir; elle travaillerait dans le vide si elle ne recevait d'une puissance supérieure les matériaux de ses utiles élaborations. Cette puissance supérieure est la foi. Qu'on ne dise pas que le christianisme, en prenant celle-ci pour point de départ, se place en dehors des conditions d'une doctrine rationnelle, et réclame un aveugle assentiment. Non, il demeure fidèle aux lois universelles de la connaissance. Toute science commence par un acte de foi, c'est-à-dire par l'intuition immédiate des principes premiers sur

[1] *Strom.*, VI, c. x, § 81.

lesquels elle repose; ce n'est pas par la voie lente et sinueuse de la dialectique que l'on arrive aux vérités primordiales; elles s'imposent à l'esprit, et se communiquent à lui. Les axiomes qui sont indiscutables ne sont pas le résultat de la discussion, car celle-ci pourrait défaire ce qu'elle aurait produit. L'évidence en toute chose procède donc d'abord de la foi, car qu'est-ce que la foi si ce n'est précisément cette intuition rapide qui permet de saisir et de percevoir soudainement la vérité?

Les représentants de la science humaine la plus opposée au christianisme sont bien obligés de reconnaître la légitimité d'une telle méthode. Epicure appelait la foi une anticipation de l'esprit, c'est-à-dire un élan spontané de la pensée vers ce qui est évident, ou une vive perception de l'évidence [1]. D'après lui, toute démonstration est impossible, sans cette anticipation du vrai qui précède l'élaboration dialectique. Aristote avait dit dans le même sens que le critère de la vérité est la foi [2]; et le divin Platon déclarait dans le livre des *Lois* que celui-là est heureux qui est rendu dès l'origine participant de la vérité. Cette participation immédiate est d'après lui une méthode vraiment royale [3].

Il ne faut pas croire que la foi nous fasse seulement pénétrer dans le monde spirituel. Quiconque la néglige

[1] Πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν. (*Strom.*, II, c. IV, § 16.)
[2] *Id.*, II, c. IV, § 15.
[3] Ἡ τοῦ ἀληθινοῦ βασιλέως ἐπιστήμη βασιλική. (*Id.*, II, c. IV, § 18.)

ne comprendra pas plus la nature que la grâce. Celui qui ne veut croire qu'à l'expérience sensible ou à la démonstration logique, le doigt placé en quelque sorte sur ce qui se touche et ce qui se palpe, ne voit dans le monde que les éléments les plus grossiers ; il confond la matière et l'essence, la création et le Créateur. Le premier principe se dérobe à lui sous la multiplicité des phénomènes, et il en sera ainsi jusqu'à ce que par la foi, c'est-à-dire par l'intuition immédiate, il s'élève au principe simple, universel, qui n'est point attaché à la matière, et qui n'est point la matière elle-même [1]. Il faut donc reconnaître que les causes premières sont au-dessus de la démonstration ; la foi seule nous permet de les percevoir dans tous les domaines ; se frayant sa voie au milieu des sensations, et s'élèvant bien haut au-dessus de l'opinion, elle se hâte vers la vérité absolue et se repose dans la lumière [2]. Le sentiment ou l'intuition est l'introduction de la science [3].

Si ces principes sont vrais même pour la science du visible, combien ne le seront-ils pas davantage pour la science du divin et de l'invisible? C'est là surtout que le sentiment jouera un rôle capital, et que la foi apparaîtra comme la condition première de toute connaissance. La sagesse humaine, si haut que s'élève son essor, ne peut atteindre Dieu. Le mystère de son être est profond et impénétrable. Il est figuré par

[1] Τὸ ἁπλοῦν ὅ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστίν. (*Strom.*, II, c. IV, § 14.)

[2] Ἡ πίστις δὲ διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα πρὸς τὰ ἀψευδῆ σπεύδει. (*Id.*)

[3] Ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης. (*Id.*)

cette nuée dans laquelle tonnait sa voix sur le Sinaï. Aussi Moïse s'écriait-il : Montre-toi toi-même à moi! Or le Dieu qui est tellement au-dessus de nous par son essence incréée n'est pas loin de notre cœur par son amour. « Sa divine puissance est toujours près de nous pour se révéler à nous, pour nous bénir et nous enseigner. » Il se communique à l'homme précisément par la foi; cette foi traitée de barbare par les Grecs est une possession immédiate de la vérité, antérieure à toute démonstration; elle est la certitude de la piété, « la substance des choses que nous devons espérer et l'évidence de l'invisible [1]. » Elle ne repose pas sur des preuves matérielles, puisqu'elle est la communication à l'âme de ce qui est immatériel et divin. « Ainsi l'esprit franchissant tous les mondes, toutes les sphères du créé, s'élève à la haute région où réside le roi des mondes; il ne court plus le risque que ses pensées soient emportées à tout vent comme les feuilles mortes ou roulées dans les flots orageux; il est arrivé à l'immuable par une voie immuable elle-même [2]. »

Gardons-nous de penser que l'intuition de la foi soit entièrement passive, et qu'il suffise d'attendre l'illumination divine, sans déployer aucune énergie de volonté. Sans doute le rôle de la grâce est considérable dans le renouvellement de l'homme, c'est Dieu qui a fait et la lumière que nous devons percevoir et l'œil extérieur qui la perçoit. C'est lui qui, connaissant no-

[1] *Strom.*, II, c. II, § 5.
[2] Ὄντως γὰρ ἀτρέπτως πρὸς τὸ ἄτρεπτον ἡ προσχώρησις. (*Id.*, II, c. XI, § 51.)

tre incapacité à saisir l'être véritable, nous a envoyé un maître céleste pour nous révéler ses ineffables mystères. Notre faiblesse est telle que même sous sa direction nous ne voyons qu'imparfaitement. Aussi avons-nous le plus grand besoin de la grâce divine, dont la libéralité est heureusement infinie [1]. Toutefois il n'en demeure pas moins certain que Dieu réclame notre concours et nos efforts. Il accorde le salut éternel à ceux qui travaillent avec lui à développer en eux la connaissance et la sainteté [2]. Nous devons ressembler à cet athlète qui disait à Jupiter : « Si je me suis convenablement préparé au combat, donne-moi la victoire. » La foi, ce premier triomphe du chrétien, n'est obtenue qu'à ce prix, car les cœurs purs seuls verront Dieu.

Clément attribue donc un rôle important à la volonté dans la formation de la certitude religieuse; la part qu'il fait aux déterminations morales dans la direction de nos croyances est l'un des traits les plus remarquables de son apologie. Le semblable n'étant perçu que par le semblable, l'homme n'arrivera à l'intuition immédiate de Dieu que quand il se sera vraiment rapproché de lui et qu'il aura répudié le mal. « De même que lorsque la terre est stérile, les semailles sont inutiles, de même le meilleur enseignement ne porte aucun fruit sans l'assentiment de celui qui le reçoit. La paille sèche disposée à s'enflammer s'allume à la pre-

1 Ἠσθένει πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχή... μάλιστα χρῄζομεν χάριτος. (*Id.*, V, c. I, § 7.)

2 Σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσιν. (*Id.*, VII, c. VII, § 48.)

mière étincelle. L'aimant attire le fer à cause de l'affinité qui existe entre eux[1]. » Il s'ensuit que la vérité religieuse ne nous attirera que quand elle agira sur nous comme un aimant sacré. Il faut avoir des oreilles pour entendre et des yeux pour voir. « C'est avec un œil nouveau, avec une oreille nouvelle et un cœur nouveau que les choses nouvelles révélées par le Christ seront vues et entendues[2]. » Le cœur naturel n'en peut rien saisir ; elles sont pour lui comme ces charbons éteints que vomit le sombre nuage dans lequel Dieu s'était enveloppé, selon l'image du prophète ; au contraire ces mêmes oracles sont clairs et lumineux pour le croyant[3]. « Le sentier de l'incrédule se courbe, dit l'Ecriture, » pour indiquer que le chemin de l'orgueil ne peut amener à la connaissance.

La foi, comme l'incrédulité, a une cause morale. L'âme ne voit que quand elle veut voir, elle n'entend que quand elle veut entendre. A la base de la croyance est un acte de volonté qui développe l'affinité avec Dieu. Cet acte est possible, non-seulement parce que la grâce divine nous est largement accordée, mais encore parce que, d'après la doctrine de Clément, un germe du Verbe est caché au fond de l'être humain. Nous sommes en désaccord ou en harmonie avec la vérité religieuse dans la mesure où nous l'avons cultivée ; le développement plus ou moins grand de l'élé-

[1] Ἡ λίθος ἡ θρυλουμένη ἕλκει τὸν σίδηρον διὰ συγγένειαν. (*Strom.*, II, c. vi, § 26.)

[2] Καινῷ ὀφθαλμῷ, καινῇ ἀκοῇ, καινῇ καρδίᾳ. (*Id.*, II, c. iv, § 15.)

[3] *Id.*, VI, c. xv, § 116.

ment divin en nous dépend de nos déterminations morales. Ce rôle de la liberté se retrouve à tous les degrés de la foi. Celle-ci commence par être une aspiration vers la lumière, un désir de la vérité supérieure. Ce désir suppose un premier acte de volonté. « Le commencement de la sagesse est de vouloir s'attacher à ce qui est utile. Une ferme décision est donc d'un grand poids dans l'acquisition de la vérité [1]. C'est dans ce sens que la foi volontaire est la base de notre salut [2]. » Le vouloir passe avant tout, car les facultés rationnelles ne font que servir la volonté. Tu peux ce que tu veux. La foi et l'obéissance dépendent de nous [3]. Demandez et vous recevrez. Au fond, l'acte de foi est un acte d'obéissance, et il se manifeste tout d'abord par le sérieux de la recherche. Il faut réchauffer au fond de son âme la vivante étincelle qu'on a reçue [4], et se garder d'une vaine curiosité qui ferait que l'esprit se promènerait dans la vérité comme on se promène dans une ville pour en admirer les édifices [5]. Personne ne demande avant tout au soleil une lumière éclatante, on veut de lui premièrement la chaleur et la vie. Ainsi en doit-il être pour nous du soleil de l'âme. Clément assigne une cause morale à tous les genres d'incrédulité : « Vous ne voulez, dit-il

[1] Μεγάλην γοῦν εἰς γνῶσιν ῥοπὴν ἀπερίσπαστος παρέχει προαίρεσις. (*Strom.*, II, c. II, § 9.)
[2] *Id.*, II, c. III, § 11.
[3] Τὸ πιστεύειν τε καὶ πείθεσθαι ἐφ' ἡμῖν. (*Id.*, VII, c. III, § 16.) Αἱ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι. (*Id.*, II, c. XVII, § 77.)
[4] *Id.*, VI, c. XVII, § 149.
[5] Ὥσπερ τῶν πόλεων τὰ οἰκοδομήματα. (*Id.*, I, c. I, § 6.)

aux païens, vous affranchir ni des passions qui sont les maladies de l'âme, ni du péché qui en est la mort éternelle[1]. » On n'arrive donc à la vérité qu'après avoir purifié son âme et avoir pris place parmi ces violents qui ravissent le royaume, non par des raisonnements philosophiques, mais par la répudiation du mal et par la persévérance dans le saint combat du bien[2]. Ainsi se développe la conformité de l'âme avec Dieu ; elle parvient jusqu'à l'amour qui est le comble de la vertu chrétienne, et grâce à cette ressemblance, elle saisit Celui qui est l'amour par excellence[3]. « Dieu est amour ; il se donne à ceux qui l'aiment. Il faut s'unir à lui par l'amour divin[4]. » Il en est du temple de la vérité comme de ce temple d'Épidaure, au frontispice duquel on lisait ces mots : *Il faut être pur pour dépasser l'enceinte du sanctuaire.* Tous les degrés de la connaissance sont franchis de la même manière. « L'amour dans l'homme s'unit à l'amour en Dieu, et dans cet amour l'unité parfaite s'établit entre celui qui connaît et celui qui est connu[5]. » Parvenus à ce point, nous avons obtenu la vue de l'esprit par l'esprit[6]. Nous sommes enchaînés par la foi à la vérité comme par le chant d'une syrène sacrée dont nous ne pouvons détacher notre âme[7]. Par la foi nous arrivons à l'intelligence

[1] *Protrept.*, XI. [2] *Strom.*, V, c. III, § 16. [3] *Id.*, V, c. III, § 7.

[4] Χρὴ ἐξοικειοῦσθαι ἡμᾶς αὐτῷ δι' ἀγάπης τῆς θείας. (*Id.*, V, c. I, § 13.)

[5] Ἐνθένδε ἤδε φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν. (*Id.*, VII, c. X, § 57.)

[6] Τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητά. (*Id.*, V, c. III, § 16.)

[7] *Id.*, II, c. II, § 9.

et à la gnose. La théologie chrétienne se dégage de la croyance élémentaire comme un arbre magnifique sort du gland déposé en terre, car la croyance des humbles, bien loin de restreindre l'essor de la pensée, porte celle-ci aux hauteurs radieuses d'où ce monde et l'autre sont contemplés dans leur majestueux ensemble. Nous verrons, quand nous retracerons les idées de Clément sur la théologie proprement dite dans l'exposition de son système dogmatique, que l'humilité du point de départ n'a point gêné le développement hardi de sa pensée. Bien loin d'établir une opposition tranchée entre la raison et la foi, il voit dans l'une et l'autre des procédés différents d'une même énergie intellectuelle et morale, comme le prouve le passage suivant : « La sagesse, dit-il, change de nom selon ses diverses applications [1]. Quand elle remonte aux premières causes elle s'appelle l'intelligence ; elle devient science, quand elle fortifie l'intelligence par la dialectique et elle devient la foi lorsque, concentrée sur la piété, elle atteint le Verbe primordial, sans le voir encore face à face et en demeurant dans les conditions de l'esprit humain. »

Telles sont les bases de cette grande apologie. Il nous faut maintenant descendre des hauteurs de la philosophie religieuse pour considérer de quelle manière Clément, en partant des principes généraux qu'il a posés démontre la vérité du christianisme his-

[1] Πολυμερὴς δὲ οὖσα ἡ φρόνησις μεταβάλλει τὴν προσηγορίαν. (*Strom.*, V, c. XVII, § 155.)

torique. Jusqu'ici, en effet, il a établi la légitimité de la foi en général comme procédé de connaissance, comme moyen d'arriver à la certitude ; il a établi victorieusement que l'intuition morale atteint seule les vérités premières et nous élève, de la basse région des phénomènes et des effets à la haute région des causes et tout d'abord au principe universel de toute existence, qui est Dieu. Mais il ne s'est pas contenté de cette discussion préliminaire, et il s'est efforcé d'établir la vérité de la foi chrétienne proprement dite, en montrant que la vérité perçue par l'intuition morale est en tout point d'accord avec l'Evangile. Il nous reste à savoir comment il s'est acquitté de cette tâche.

Nous sommes assuré d'avance qu'il ne verra pas dans le miracle le premier titre de la révélation à notre confiance. En effet, une telle argumentation serait le renversement de son principe apologétique. Une conviction qui ne serait que le résultat de la constatation d'un certain nombre de prodiges serait obtenue non par la foi, mais par la vue. Il ne faudrait plus parler alors d'une évidence appartenant à un ordre supérieur, et nous n'aurions que faire de l'intuition morale. Ce ne serait plus avec l'œil nouveau et le cœur nouveau que nous percevrions la vérité religieuse ; ce serait avec nos sens et notre intelligence, c'est-à-dire avec les organes inférieurs de la connaissance. Nous retomberions du domaine de l'invisible dans le domaine du visible et on ne pourrait plus, avec Clément, définir la foi, *la vue de l'Esprit par l'Esprit*. Nous ne saurions

trop le répéter, la croyance fondée uniquement sur le miracle n'est pas plus religieuse et n'a pas plus de valeur morale que celle qui est fondée sur le raisonnement pur; on peut même dire qu'elle est d'un ordre inférieur, car si la vue de l'intelligence n'est pas encore l'intuition de l'âme, elle en est moins éloignée que la vue des sens à laquelle seule le prodige s'adresse. L'un et l'autre mode de certitude ne dépassent pas la sphère du visible, et l'apôtre Paul n'hésite pas à les mettre sur le même rang dans ces mots : « Les Juifs demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse[1]. » Au reste nous ne sommes pas réduits sur ce point à des déductions logiques tirées avec plus ou moins de sûreté des principes généraux de l'Apologie de Clément; il a formulé sa pensée avec la précision la plus rigoureuse. « Heureux, dit-il, en rappelant la parole de Jésus-Christ à Thomas, heureux ceux qui n'ont point vu et qui ont cru. Nous sommes ces enfants d'Israël qui se sont soumis, non à cause des miracles, mais parce qu'ils ont entendu la voix de Dieu[2]. » Nous serions tenté de reprocher à Clément d'abonder trop exclusivement dans le sens de la preuve interne. Les principes généraux de son Apologie auraient dû le conduire à faire la part plus large aux autres preuves du christianisme, sans s'écarter en rien de sa méthode. En effet, nous l'avons vu reconnaître la légitimité de la dialectique, quand on réduit son rôle à ordonner et

[1] 1 Cor. I, 12.

[2] Οἱ μὴ διὰ σημείων, δι' ἀκοῆς δὲ εὐπειθεῖς. (*Strom.*, II, c. VI, § 28.)

enchaîner les vérités obtenues par un procédé supérieur. Pourquoi ne pas reconnaître également la compétence de l'observation sensible pour constater les grands faits sur lesquels repose la révélation? Cette révélation est une manifestation de l'amour divin sous une forme historique. La foi seule perçoit par une analogie sacrée le fond intime, l'essence divine qui est cachée sous l'enveloppe du fait, mais le fait a son importance, et, comme il s'est produit dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire dans le monde visible, c'est à l'observation sensible à le constater et à reconnaître son caractère miraculeux. Une apologie qui serait complète répondrait à tout ce qu'il y a de légitime dans la prétention du Juif qui demande des miracles et dans celle du Grec qui réclame un enchaînement logique dans les idées, sans que la grande méthode morale subît la moindre altération. Les faits sont du ressort de la preuve historique, l'ordonnance des idées appartient à la dialectique, tandis que la charité divine qui est l'âme de tout cet ensemble n'est saisie que par le cœur. C'est ainsi que le semblable est toujours perçu par le semblable et que ce principe si fécond se prête aux applications les plus variées. Nous reprochons à Clément d'avoir négligé la preuve historique tirée de la constatation des miracles. Cette lacune qui n'est pas sans gravité, mais qu'il est facile de combler, ne l'a pas empêché selon nous de poser d'une manière victorieuse les vrais et immortels principes de l'apologétique.

La démonstration du christianisme, au nom même

des principes fondamentaux qu'il a posés, est très sommaire et n'exige point un grand appareil dialectique. Une fois qu'il est établi que la vérité religieuse est perçue par la foi, c'est-à-dire par l'intuition immédiate de l'âme, à quoi serviraient les longs raisonnements? Ce serait manquer de logique que d'en trop user, car ce serait pour Clément violer son propre principe et déserter sa méthode. Il ne s'agit donc pas tant de démontrer la vérité que de la montrer, de la proposer à l'âme et à la conscience, en faisant appel à l'élément divin qui est en l'homme et en agissant sur sa volonté. La lumière jaillira en quelque sorte du contact entre le divin qui est en lui, et le divin qui est en dehors et au-dessus de lui; l'évidence résultera du rapprochement de la vérité intérieure, qui est à l'état fragmentaire, avec la vérité complète que l'Evangile lui présente. La certitude religieuse n'est en définitive que l'assentiment du Verbe au Verbe; c'est le Verbe qui se reconnaît lui-même en Jésus-Christ, mais dans sa plénitude et sa gloire. L'apologiste aura donc achevé sa tâche, dès qu'il aura mis en pleine lumière la figure du Rédempteur, dès qu'il aura établi qu'il était bien le désiré des nations, l'objet des aspirations universelles. S'il ressort de son plaidoyer simple et incisif que l'âme humaine, dans ses bons instincts, est faite pour lui et ne trouve qu'en lui la satisfaction de ses désirs les plus purs et les plus élevés, la démonstration sera invincible. Elle paraîtra telle du moins au cœur droit et bien disposé qui, loin d'aimer les ténèbres parce que ses œuvres sont mauvaises et qu'il veut les cacher dans

une profonde obscurité, se plaît dans la lumière. Ainsi la sagesse est justifiée par ses enfants, et ceux-là seuls arrivent à la vérité qui sont de la vérité, ou plutôt qui ont laissé la grâce raviver en eux cette divine parenté. Nous en convenons : il y a là un cercle vicieux, puisque la preuve n'est concluante que pour les hommes qui sont en quelque mesure convaincus d'avance; mais ce cercle vicieux est le christianisme tout entier. Ce n'est pas nous qui reprocherons à Clément de s'y être enfermé avec saint Paul et saint Jean, avec le Christ lui-même.

Il résulte de ces considérations que la tâche principale de l'apologiste consiste à mettre l'homme en face de la vérité; son plaidoyer sera tout simplement une affirmation puissante dont il demandera la confirmation au témoignage spontané et universel de la conscience humaine. Une fois les bases de son Apologie fermement posées, Clément n'a plus que deux choses à faire; il exposera d'abord la révélation, ou, pour mieux dire, il évoquera devant ses contemporains la personne vivante du Christ, puis il établira par l'histoire de l'ancien monde que c'est bien en lui qu'il devait trouver la réalisation de l'idéal religieux vainement poursuivi pendant tant de siècles.

Clément en appelle sans cesse aux saintes Ecritures, pour rendre évidente la vérité divine qu'il propose à l'acceptation des cœurs. Ce n'est pas qu'il cite les adversaires du christianisme à un tribunal dont ils n'ont pas reconnu la compétence; il ne vient pas dire au Grec qui ne croit pas au livre de Dieu : Incline-toi

devant ces pages inspirées. Il ne lui dit pas d'un ton d'oracle : Il est écrit! Il ne cherche pas davantage à lui arracher une soumission implicite en s'appuyant sur le caractère miraculeux des Ecritures, sur la réalisation des prophéties ou sur les prodiges accomplis par les auteurs inspirés : ce serait transporter la certitude de la haute sphère de l'invisible dans le domaine inférieur du visible; ce serait abandonner l'intuition morale, et ne plus faire de la conviction un acte d'obéissance et d'abandon à Dieu. Ces preuves peuvent entraîner l'esprit, et encore n'ont-elles rien de décisif pour lui, grâce à la fertilité de ses sophismes et à la souplesse avec laquelle il se dérobe à l'argumentation. En tout cas, elles n'entraînent pas le cœur; elles produiront parfois une froide conviction; elles n'enfanteront jamais la certitude. On croit à la Bible de la même manière dont on croit au Dieu qui parle par elle; il faut donc saisir par l'intuition morale l'élément divin qui éclate dans ses pages saintes. Telle est bien la pensée de Clément en ce qui concerne la preuve scripturaire. Les premiers principes, il ne se lasse pas de le répéter, sont au-dessus du raisonnement; ils se perçoivent par l'intuition immédiate ou la foi. Or, le premier principe de la vérité religieuse, c'est le Verbe parlant par ses prophètes, ses Evangiles et ses saints apôtres. La parole divine dans l'Ecriture doit donc être mise au rang de ces premiers principes qui sont au-dessus de la démonstration et auxquels on arrive immédiatement; l'âme croit en elle d'élan et d'instinct, comme elle croit au Verbe, dont les livres sacrés expriment les pensées, et font entendre en

quelque sorte la voix bienfaisante[1]. En d'autres termes, les Ecritures ne conduisent pas au Christ, mais le Christ conduit aux Ecritures. C'est parce qu'il parle en elles et que nous reconnaissons son doux accent, qu'elles sont investies pour nous de l'autorité la plus haute et qu'elles deviennent notre critère universel. Celui qui par le sens intime a entendu la voix de Dieu dans ces pages saintes, celui-là croit en elles d'une foi solide et que rien ne peut renverser[2]. Qu'y a-t-il donc à faire pour convaincre l'homme de la divinité des Ecritures? Il n'y a qu'à les ouvrir sous ses yeux; les cœurs purs y verront Dieu. Aucune des citations empruntées par Clément aux livres saints n'est invoquée par lui comme un oracle qui met fin à tout débat avec les incrédules. Il veut, en quelque sorte, essayer la puissance du saint livre sur le cœur de ses adversaires, et il fait retentir à leurs oreilles ces paroles sacrées, « dépourvues de vains ornements, d'une beauté tout intérieure, incapables de nous flatter, mais qui relèvent l'homme étouffé par le péché, guérissent ses maladies d'un seul mot souverain, et le poussent vers le salut qui lui est proposé[3]. » L'apologiste cite avec prédilection les préceptes évangéliques qui élèvent si haut à nos yeux l'idéal moral, parce qu'il est sûr d'avance que la conscience donnera son

[1] Ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων. (*Strom.*, VII, c. XVI, § 95.)

[2] Ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς γραφαῖς ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει Θεοῦ. (*Id.*, II, c. II, § 9.)

[3] Μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ φωνῇ πολλὰ θεραπεύουσαι. (*Protrept.*, VIII, 77.)

assentiment à des paroles comme celles-ci : « *Aime ton prochain comme toi-même. Quiconque a regardé une femme pour la convoiter a déjà commis adultère.* » Il résume ainsi tout l'enseignement des Ecritures. « Voici ce que dit la bouche du Seigneur, l'Esprit-Saint : « Mon fils, ne né« glige pas la correction du Seigneur, et ne te laisse pas « abattre lorsqu'il te reprend. » Quel immense amour n'a-t-il pas montré à l'humanité! Le docteur céleste ne vous parle pas comme à des disciples, le Maître ne vous parle pas comme à des serviteurs, le Dieu ne vous parle pas comme à des hommes; c'est un tendre père qui s'adresse à ses enfants..... Moïse disait en entendant parler du Verbe : « Je suis effrayé et tout tremblant, » et vous, en entendant parler le Verbe lui-même, ne tremblerez-vous pas?..... Venez, mes fils, dit-il; si vous ne redevenez enfants et si vous n'êtes renouvelés, vous dit l'Ecriture, vous ne retrouverez pas votre Père véritable[1]. La foi vous servira d'introductrice, l'expérience de guide, et vous serez ainsi placés à l'école de l'Ecriture. Elle s'adresse à ceux qui ont déjà cru quand elle dit : Quel est l'homme qui veut la vie[2]? » C'est donc bien la foi au Verbe qui nous courbe sous le joug sacré des Ecritures. Ce n'est pas l'autorité du livre qui nous amène aux pieds du Christ; mais le livre, tout débordant de la vie du Verbe, nous la communique, quand, par l'intuition morale, nous avons entendu la voix de Dieu dans ses pages inspirées, et que ce premier acte

[1] *Protrept.*, IX, 82.
[2] Ἡ πίστις εἰσάξει, ἡ πεῖρα διδάξει, ἡ γραφὴ παιδαγωγήσει. (*Id.*, IX, 88.)

de foi a été confirmé par l'expérience. Pour parler un langage barbare, mais précis, toute la valeur du contenant vient du contenu, et si Clément est très net dans sa foi à l'inspiration, comme nous le verrons dans l'exposition de sa dogmatique, il ne confond jamais la révélation avec les écrits qui la renferment ; il nous reporte sans cesse du livre à la personne vivante du Rédempteur. Tout en revient donc à l'Homme-Dieu, et Clément s'attache à nous le faire connaître directement dans un langage vraiment magnifique.

C'est lui, il nous l'a déjà appris, qui a créé les mondes et qui a formé l'homme à son image. Il est le Fils de Dieu. La perfection, la sainteté, la royauté et la beauté habitent en lui ; il règne sur l'univers. Tout a été ordonné par lui selon la volonté du Père, il a fait toute chose avec une puissance infatigable et immense. « Il est partout, il est tout esprit, il est la lumière incréée, il voit tout, il sait tout[1]. » C'est lui qui a voulu sauver le genre humain qu'il avait formé à sa ressemblance ; son amour ne se concentre pas sur une partie de l'humanité, à l'exclusion des autres ; il l'embrasse tout entière. Il ne mérite le nom de Sauveur que parce qu'il est un Sauveur universel. Jamais on ne le trouvera haïssant aucun homme, c'est pour le salut de tous qu'il a revêtu une chair humaine[2]. Il est venu sur la terre pour être le maître des humbles, le berger des brebis ; il n'a qu'un dessein, c'est de nous rame-

[1] Ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός. (*Strom.*, VII, c. II, § 5.)
[2] *Id.*, VII, c. II, § 8.

ner à la vérité par la contemplation de Dieu et par l'exemple de la sainteté. Il a pris en main la barre de notre gouvernail pour nous conduire sains et saufs au port céleste[1]. Ainsi nous avons pour pédagogue Jésus le Dieu saint, le maître de l'humanité, l'ami de la nature humaine[2]. Après être apparu à plusieurs reprises aux saints de l'ancienne alliance, il s'est incarné sous la nouvelle, et il fait directement notre éducation; dans sa main est la verge dont parle le prophète, il guérit par ses menaces ceux qu'il n'a pu persuader, et guérit en frappant, quand la menace est insuffisante. Admirez la sollicitude, la sagesse et la puissance du divin Maître. Que cette puissance est calme, lumineuse et secourable[3]. Elle s'est levée comme le soleil sur la terre qu'elle a inondée de ses clartés. Ce n'est pas sans une divine assistance qu'une telle œuvre a été accomplie en si peu de temps par le Verbe, le grand sacrificateur, le miséricordieux auteur du salut, vrai Dieu, égal au roi de l'univers, qui tout méprisé qu'il fut aux yeux de la chair n'en a pas moins été adoré. A peine proclamé, il est devenu l'objet de la foi; il n'a pas été inconnu; sa divinité a éclaté, bien qu'en prenant une chair semblable à la nôtre il ait joué réellement le personnage de l'homme dans le drame du salut[4]; il s'est fait l'athlète sacré, le champion de la créature humaine dans ce redoutable combat. Plus

[1] *Pædag.*, VII, 53, 54.
[2] Αὐτὸς ὁ φιλάνθρωπος θεός ἐστι παιδαγωγός. (*Id.*, I, c. VII, § 56.
[3] *Id.*, I, c. VII, § 61.
[4] Τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. (*Protrept.*, X, 110.)

rapide que l'aurore, il a fait briller sur tous les hommes, selon le dessein de son père, la connaissance divine. Il a montré par son enseignement et sa vie d'où il venait et ce qu'il était. Il est le médiateur, le réconciliateur, le Verbe sauveur, la source de la vie et de la paix, épanchée sur toute la surface de la terre, et de laquelle, pour tout dire en un mot, a jailli l'existence universelle, l'océan de tous les biens[1]. Rappelant ailleurs la rédemption accomplie par Jésus-Christ, Clément s'écrie : « Chose admirable! il a affranchi l'homme séduit par la volupté et enchaîné par la corruption. O mystère sublime! Dieu succombe, l'homme se relève et l'hôte déchu du paradis reçoit en récompense un bien supérieur, le ciel même. Ce Verbe qui nous a éclairés est plus précieux que l'or et les pierreries, plus doux que le miel. N'est-ce pas lui qui a rendu la lumière à notre intelligence obscurcie et qui a aiguisé en quelque sorte le regard de notre âme[2]. S'il ne s'était levé sur nous comme le soleil, en l'absence duquel la nuit règne au ciel malgré tous les autres astres; si nous ne l'avions connu et s'il ne nous avait illuminés, nous aurions été semblables à ces oiseaux des ténèbres qui se nourrissent et s'engraissent en quelque sorte de la mort. Allons vers la lumière; c'est aller vers Dieu. Allons vers la lumière et devenons les disciples du Christ. Il a dit à son Père : « J'annoncerai ton nom à mes frères et je te célébrerai dans l'assemblée. » Entonne ton

[1] Πηγὴ ζωοποιὸς, δι' ὃν τὰ πάντα ἦδυς πέλαγος γέγονεν ἀγαθῶν. (*Protrept.*, X, 110.)

[2] Τὰ φωσφόρα τῆς ψυχῆς ἀποξύνας ὄμματα. (*Id.*, XI, 113.)

hymne, ô Verbe, et apprends-nous à connaître ton Père. Ton enseignement me sauvera et ton chant me montrera que jusqu'ici je me suis égaré en cherchant mon Dieu. Quand tu m'auras éclairé et que par toi j'aurai retrouvé mon père, je partagerai ton héritage, car, tu l'as dit, tu n'as pas honte de ton frère[1]. » Clément nous fait entendre ce chant céleste, ce tendre appel du Verbe au pécheur dans lequel vibrent ses compassions infinies. « Ce Jésus éternel, dit-il, ce grand prêtre unique du Dieu un qui est son Père, il prie pour les hommes, et sur la terre il ne cesse de les exhorter. O nations innombrables, s'écrie-t-il, écoutez-moi! Qui que vous soyez parmi les êtres doués de raison, Grecs ou barbares, prêtez l'oreille ; je m'adresse à toute cette humanité que j'ai créée par la volonté de mon Père. Venez vers moi et rangez-vous sous la loi du Dieu unique et de son Verbe. Ne vous contentez pas de vous distinguer du reste des êtres par la raison ; à vous seuls d'entre les créatures mortelles je donne l'immortalité. Je veux, oui, je veux vous communiquer ce don précieux, je veux dans ma munificence vous donner l'incorruptibilité. Je veux vous donner le Verbe, c'est-à-dire la connaissance de Dieu; je veux me donner moi-même à vous[2]. Je suis en effet ce Verbe, voulu de Dieu, l'économe du Père, Fils éternel, l'Oint par excellence, la raison de Dieu, son bras et sa puissance, sa volonté. Vous reflétiez jadis ma gloire, bien qu'imparfaitement. Aujourd'hui je veux vous refaire à mon

[1] *Protrept.*, XI, 113.
[2] Τέλειον ἐμαυτὸν χαρίζομαι. (*Id.*, XII, 120.)

image, pour que vous me deveniez semblables. Je vous oindrai du parfum de la foi et par elle vous échapperez à la corruption ; je vous montrerai sans voiles l'image de la justice pour que vous vous éleviez à Dieu. O vous tous les fatigués, vous qui êtes accablés, venez à moi et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur les épaules et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, car mon joug est doux et mon fardeau léger[1]. » Clément reproduit les mêmes pensées avec une inépuisable variété de formes dans ce langage brillant, subtil et semé d'allusions savantes, qui lui est familier. Il ne se lasse pas de nous présenter le Verbe dans son double office de Créateur et de Sauveur, déposant dans l'homme le germe de toute la vie supérieure et venant lui-même réchauffer et féconder ce germe, au moment où il allait être étouffé. Fidèle aux principes généraux de son Apologie, il se contente d'affirmer et de poser ces grandes vérités et de les offrir à l'âme, bien assuré que si elle est droite et si elle a conservé le sens du divin, elle les percevra par la foi et se les assimilera par une intuition immédiate.

Toutefois, pour faciliter cette assimilation, Clément cherche à établir par l'histoire, que la révélation du Verbe répond vraiment aux aspirations de l'humanité telles qu'elles se sont manifestées dans la haute culture de l'antiquité. Il ne veut plus prouver seulement la parenté de l'homme et de Dieu, mais il cherche à montrer que Jésus-Christ a bien été le désiré des

[1] *Protrept.*, XII, 120.

nations. S'il se trouve que l'humanité, prise dans son ensemble, a entrevu, poursuivi, demandé précisément ce que la révélation lui donne, ce sera une preuve irrécusable que l'Evangile est réellement la vérité, cette vérité dont le pressentiment ou le germe est originairement dans la conscience. Profondément convaincu que Dieu, selon une de ses expressions favorites, aime non pas seulement une fraction de l'humanité, mais la nature humaine en soi, Clément se plaisait à suivre les progrès de la préparation évangélique au sein du paganisme. Ce n'est pas qu'il mette sur la même ligne le judaïsme et l'hellénisme. Nous l'avons vu dans sa polémique contre les philosophes humilier la Grèce devant les nations qu'elle traitait de barbares, l'accuser même de plagiat, et rapporter à des influences étrangères les meilleurs fruits de sa civilisation. D'un autre côté, il admet un développement spontané de la conscience chez les nations païennes, tout en maintenant toujours la supériorité du peuple, qui au lieu de philosophes a eu des prophètes et auquel a été confiée la garde des oracles divins [1]. Clément n'a pas eu l'occasion de discuter avec les juifs, aussi s'en occupe-t-il fort peu. Il est l'apologiste des gentils, l'apôtre de la Grèce cultivée, et il plaide la cause du Christ devant un aréopage idéal où siégent comme juges tous les grands philosophes de l'antiquité. Il parle leur langue, il les prend au point de développement moral et religieux où il les trouve pour les amener à la vérité

[1] Voir les passages déjà cités dans le premier livre des *Stromates*, surtout le chapitre XV.

complète. Aussi s'occupe-t-il bien plus de la préparation évangélique dans le paganisme que de la prophétie hébraïque, pour laquelle il n'a pas cessé de manifester le plus grand respect. Il a rendu par une belle image cette double idée de la mission préparatoire de la philosophie grecque et de son infériorité vis-à-vis de la révélation hébraïque. « De même, dit il, que l'huile sainte coulait de la barbe d'Aaron jusque sur le bord de ses vêtements, de même l'onction divine de la vérité que le Verbe, notre pontife éternel, versa tout d'abord sur le peuple élu, se répand jusque sur la philosophie des Hellènes; celle-ci est sans doute bien plus éloignée de lui que la prophétie, mais elle lui appartient dans tous ses éléments de vérité. Comment douter qu'elle ne réponde à ses desseins[1] puisqu'elle contribue à préparer son règne, à la condition toutefois qu'elle ne rougisse pas de demander à la sagesse d'un peuple barbare de la conduire à la vérité? » L'aptitude philosophique, comme toutes les aptitudes de l'esprit humain, est un don de Dieu, accordé par un effet spécial de sa providence[2]. Celui qui a fait les prophètes est aussi celui qui a fait les philosophes; sa sagesse miséricordieuse se manifeste par des voies infiniment diverses, mais qui toutes tendent au salut de l'homme[3]. Tout ce que les arts renferment de

[1] Φιλοσοφία δὲ πῶς οὐκ ἐν λόγῳ; (*Strom.*, VI, c. XVII, § 153.)

[2] Ἔχουσι τι οἰκεῖον φύσεως ἰδίωμα οἱ σοφοὶ τῇ διανοίᾳ, λαμβάνουσι δὲ πνεῦμα αἰσθήσεως παρὰ τῆς κυριωτάτης σοφίας. (*Id.*, I, c. IV, § 26.)

[3] Τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως... διὰ ἐπιστή-

bon est une émanation de Dieu[1]. Comment cet art de l'esprit, le plus noble de tous, puisqu'il sert directement la vérité, aurait-il une autre origine? Dieu n'a pas seulement donné la faculté philosophique, mais il en a encore surveillé l'emploi[2]. Il a pris soin que les philosophes en fissent un bon usage et contribuassent ainsi au bien et au salut de l'humanité. Les soins de sa providence se concentrent surtout sur les hommes d'élite qui peuvent agir dans l'intérêt du plus grand nombre de leurs semblables. Tels sont ces conducteurs des peuples et ces conducteurs des esprits, qui ont pour mission de mettre en évidence la puissance bienfaisante de Dieu dans le gouvernement ou dans l'enseignement du monde[3]. Qu'on ne dise donc pas que la philosophie est une invention du démon. Le mal ne peut enfanter le bien, les ténèbres ne sauraient produire la lumière. La philosophie qui a été une source de bien n'est pas un mal, mais elle vient de Dieu[4]. Si l'on met à part les sophistes qui l'ont profanée, on reconnaîtra qu'elle a eu pour représentants les hommes les plus vertueux de la Grèce et de Rome[5]. Qu'on se garde donc de l'as-

μης, διὰ προφητείας, τὴν ἑαυτῆς ἐνδεικνυμένην δύναμιν εἰς τὴν ἡμετέραν εὐεργεσίαν. (*Strom.*, I, c. IV, § 27.)

[1] Τὰ ἐν τέχναις ἀγαθὰ, θεόθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. (*Id.*, VI, c. XVII. § 160.)

[2] *Id.*, § 157.

[3] Μάλιστα τούτοις σύνεστι προσεχεστέρα ἡ ἐπισκοπὴ, ὅσοι δυνατοὶ τὰ πλήθη συνωφελεῖν ὑπάρχουσιν οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοί. (*Id.*, § 158.)

[4] Οὐ τοίνυν κακίας ἔργον ἡ φιλοσοφία ἐναρέτους ποιοῦσα. (*Id.*, § 159.)

[5] Ἡ χρῆσις τῆς φιλοσοφίας, οὐκ ἔστιν ἂν κακῶν, ἀλλ' ἢ τοῖς ἀρίστοις τῶν Ἑλλήνων δέδοται. (*Id.*, § 159.)

similer à cette femme étrangère des Proverbes qui tend des piéges aux jeunes gens et dont la maison a le sépulcre pour fondement. Non, il n'est pas vrai que la philosophie soit une impure courtisane[1]; il en est d'elle comme de cette Thamar qui n'avait de la femme étrangère que le vêtement et l'apparence, et qui n'en appartenait pas moins à la maison d'Israël[2].

La philosophie a été dans un degré inférieur ce qu'était la révélation chez les Juifs; elle a été la prophétesse de cette grande race hellénique qu'on ne peut s'empêcher d'admirer même en combattant ses erreurs[3]. De même que la loi a été un pédagogue pour amener les Juifs au Christ, de même la philosophie a été un pédagogue pour conduire les Grecs à l'Evangile[4]. Elle a remplacé pour eux la révélation écrite[5], bien qu'elle soit demeurée à une grande distance du mosaïsme. C'est qu'en réalité elle a aussi participé à la révélation de Dieu, non pas seulement par les traditions saintes qui lui sont venues de la Judée, mais encore par l'influence directe de l'Esprit de Dieu. Elle a possédé cette notion universelle de la justice divine qui est inhérente à la nature humaine, et en outre, pour employer l'expression de saint Paul, elle a vu Dieu comme dans un miroir. Les philosophes ont contemplé la lumière céleste dans son rayonnement.

[1] *Strom.*, I, c. v, § 29.
[2] *Id.*, I, c. vi, § 31.
[3] Μεγάλης Ἑλλάδος. (*Id.*, I, c. i, § 11.)
[4] Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. (*Id.*, I, c. v, § 28.)
[5] *Id.*, I, c. v, § 29.

s'ils ne l'ont vue face à face [1]. La notion de l'unité divine est une notion primordiale et naturelle chez les esprits droits, et quiconque n'a pas abjuré tout respect pour la vérité a participé au bienfait de l'amour éternel [2]. Clément déclare que les philosophes ont souvent parlé en vertu d'une inspiration divine, bien qu'ils aient imparfaitement rendu les vérités dont ils devaient être les organes [3]. « Parfois, dit-il, la puissance divine inspire la pensée et la raison de l'homme, elle communique la vigueur à son esprit avec une intelligence plus parfaite ; elle ranime et réchauffe son cœur pour l'exciter à la recherche et à la pratique du bien [4]. » Telle a été l'œuvre du Verbe dans l'ancien monde, car, ne l'oublions pas, c'est le Fils de Dieu qui est l'organe unique de ces divines communications. Rien ne saurait mieux nous prouver que Dieu n'est pas simplement le Dieu des Juifs, mais encore celui des Grecs. Il est le Père de tous les hommes, sans que cette universalité de son amour empêche qu'un lien particulier n'ait été formé entre lui et ceux qui l'ont connu le mieux. Le juste ne diffère point du juste, qu'il soit né sur une terre sainte ou sur une terre profane, à Athènes ou à Jérusalem. Quiconque a écouté la voix de sa conscience, sous la loi ou en dehors de la loi, quiconque a vécu selon le Verbe, lui appartient [5], et le Sau-

[1] *Strom.*, I, c. XIX, § 94.

[2] Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι. (*Id.*, V, c. XIII, § 88.)

[3] Ἃ μὲν κινούμενοι εἰρήκασιν. (*Id.*, VI, c. VII, § 55.)

[4] Ἐμπνεῖ τι. (*Id.*, VI, c. XVII, § 161.)

[5] Δίκαιος τοίνυν δικαίου οὐ διαφέρει, ἐάν τε νομικὸς ᾖ ἐάν τε

veur ira, s'il le faut, le chercher jusque dans les enfers où il a été prêcher aux esprits en prison. Clément n'hésite pas à affirmer que les philosophes de l'antiquité qui ont cherché et aimé d'avance la vérité, sans avoir connu sa manifestation la plus éclatante, ont été sauvés de la condamnation [1].

Si maintenant nous demandons à l'apologiste de quelle manière la philosophie a contribué à la préparation évangélique, nous n'obtiendrons qu'une réponse assez vague et assez confuse. Tout d'abord la philosophie a opposé une digue au débordement du mal, en réprimant les passions et en les contenant dans de certaines limites. En second lieu, l'homme a été poussé par elle à chercher la vérité; il ne lui a plus été permis de se replier paresseusement sur lui-même ou de s'arrêter dans son examen avant d'avoir trouvé le repos de la pensée au pied de Jésus-Christ; l'esprit de recherche a été incessamment stimulé chez lui [2]. En troisième lieu, la philosophie a conservé dans le monde quelques vérités élémentaires qui sans elle auraient disparu. Elle les a même dégagées des ténèbres et des souillures de l'idolâtrie. Elle a ainsi hâté l'avénement de la vérité définitive en empêchant que l'œil de l'homme ne se déshabituât de la lumière. Le règne du Verbe a été maintenu au milieu des hommes, et quand par l'in-

Ἕλλησιν· οὐ γὰρ Ἰουδαίων μόνων, πάντων δὲ ἀνθρώπων· ὁ θεὸς κύριος. (*Strom.*, VI, c. VI, § 47.)

[1] *Id.*

[2] Τὴν προπαιδείαν τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως γυμνάζειν τὸν νοῦν. (*Id.*, I, c. V, § 32.)

carnation il est descendu au milieu d'eux, un apôtre a pu dire qu'il venait au milieu des siens. En effet, toute vérité partielle est une préparation à recevoir Celui qui est la vérité totale. Les lumières qui ont été accordées en temps convenable à chaque nation la disposent à accueillir le Verbe divin [1]. Appliquant cette belle idée à la philosophie grecque, Clément déclare que, si elle a été impuissante à accomplir les divins préceptes, elle n'en a pas moins frayé la voie à la royale philosophie du Christ en corrigeant et en réformant les mœurs, puis en préparant l'esprit par la foi à la Providence à recevoir de plus hautes vérités [2]. Tout germe fécond a été déposé dans le cœur humain par ce semeur divin de la parabole qui, dès le commencement du monde, ensemence les âmes. C'est lui qui répand les saintes vérités de la raison éternelle ou du Verbe comme une pluie bienfaisante [3], mais les moissons qui résultent de ces semailles diffèrent selon la nature du sol et aussi parfois selon la nature des semences. En définitive le soleil luit sur toutes les terres, la pluie les arrose également et souvent le sol le moins favorisé se couvre d'épis. On a vu quelquefois le figuier se balancer sur une tombe [4]. Ne nous étonnons donc pas si la vérité abonde dans l'ancienne philosophie. L'Ecri-

[1] *Strom.*, I, c. v, § 30.

[2] Προκατασκευάζει τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ. (*Id.*, I, c. xvi, § 80.)

[3] Εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς ὁ ἄνωθεν σπείρων. (*Id.*, I, c. vii, § 37.)

[4] *Id.*

ture n'a-t-elle pas dit : *Ouvrez les portes de la justice*, pour nous montrer que ces portes sont nombreuses? Si vous demandez la porte royale, le Christ vous dira : *Je suis la porte;* mais il est néanmoins un grand nombre de routes qui aboutissent à son chemin[1]. Mille ruisseaux se jettent dans le même fleuve. Comment en serait-il autrement, puisque les ruisseaux, comme le fleuve, jaillissent de la même source divine? Toute école qui a exercé et développé chez l'homme l'esprit de recherche, qui ne s'est pas concentrée sur une portion spéciale de la philosophie, mais qui s'est attachée aux grands principes sur Dieu et sur le bien, s'avance vers la vérité complète. Si, dépourvu d'orgueil, animé du pur amour du vrai, profitant de tout ce que les systèmes erronés renferment de bon, le philosophe s'est laissé guider par ce sentiment ineffable, émanation de l'amour divin, qui conduit chaque nature au progrès dans la mesure de sa capacité[2], si surtout il foule aux pieds les préjugés de sa race et puise la sagesse à d'autres sources qu'à celle des écoles de la Grèce, il arrivera à la foi, c'est-à-dire à la bienheureuse certitude de la vérité, et il deviendra le disciple du Verbe[3]. Alors il possédera parfaitement ce qu'il ne possédait que d'une manière confuse.

[1] Πολλαί τε καὶ ποικίλαι καὶ φέρουσαι εἰς τὴν κυρίαν ὁδὸν ὁδοί. (*Strom.*, I, c. VII, § 38.)

[2] Κατὰ τὴν θείαν διοίκησιν, τὴν ἄῤῥητον ἀγαθότητα τὴν ἑκάστοτε εἰς τὸ ἄμεινον κατὰ τὸ ἐγχωροῦν προσαγομένην. (*Id.*, VI, c. XVII, § 154.)

[3] *Id.*

En effet, la philosophie doit pâlir devant l'Evangile comme un flambeau devant l'aurore. Son éclat ressemble à la clarté artificielle d'une torche que les hommes auraient allumée en dérobant au soleil quelques rayons enflammés. Dès l'instant où le Verbe a été proclamé, la sainte lumière de la vérité a brillé dans toute sa splendeur. Pendant qu'il faisait nuit, une clarté d'emprunt pouvait avoir son utilité dans la maison, mais maintenant la flamme du jour brille sur nous, et il n'est pas de nuit qui ne soit éclairée par ce soleil des esprits [1]. Certes il n'était pas possible de reconnaître en termes plus magnifiques l'immense supériorité de la révélation sur toute doctrine humaine. Néanmoins Clément lui-même n'a pas saisi la différence essentielle entre l'Evangile et la philosophie. « La vérité, dit-il, se retrouve dans la sagesse antique mais cachée sous des voiles. C'est un fruit enveloppé de sa coque [2]. » Ces images nous donnent à penser que si nous brisons la coque ou si nous déchirons les voiles, nous retrouverons déjà en Grèce et à Rome la substance même du christianisme. Au lieu de chercher dans les citations des poëtes et des philosophes, qu'il nous prodigue, la trace brûlante des aspirations du cœur humain qui redemande son Dieu perdu et qui veut un rédempteur et non pas seulement un révélateur, Clément s'efforce de nous y faire retrouver une sorte de christianisme anti-

[1] Πᾶσα ἡ νὺξ ἐκφωτίζεται τῷ τοσούτῳ τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἡλίῳ. (*Strom.*, V, c. v, § 29.)

[2] Καθάπερ τῷ λεπύρῳ τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου. (*Id.*, I, c. I, § 18.)

cipé. Il accorde une valeur trop grande aux vérités partielles entrevues par les représentants les plus distingués de l'ancien monde. Ces vérités très incomplètes étaient surtout précieuses en ce qu'elles excitaient le désir d'en savoir davantage sur l'homme et sur Dieu; elles étaient comme ces éclairs rapides qui traversent la nuit et rendent les ténèbres visibles, car il faut avoir quelque notion de la lumière pour maudire les ténèbres et souhaiter le lever du jour. La philosophie ancienne était beaucoup plus utile en révélant la dégradation universelle qu'en communiquant quelques saines notions sur Dieu et la vie future, toujours très mélangées d'erreurs. Son rôle principal était de détruire bien plus que de fonder. Elle frayait les voies au Rédempteur au travers du désert dont elle accroissait la désolation en dévastant impitoyablement cette mythologie poétique dans laquelle, comme dans un jardin des Hespérides, l'humanité païenne avait cru trouver le repos au pied de l'Olympe, sous un inaltérable azur.

Nous reprochons à Clément d'avoir trop négligé ce rôle négatif des Socrate et des Platon, et d'avoir fait consister la préparation évangélique au sein du paganisme plutôt dans un acheminement progressif vers la révélation que dans un bouleversement salutaire de l'ancien monde. Cette torche vacillante qu'il admire dans la main du philosophe était bien moins destinée à illuminer la route de l'humanité qu'à lui montrer qu'elle s'était fourvoyée; elle devait éclairer sa triste condition, et répandre sur ses traits flétris et ses dé-

gradations morales une implacable clarté. La philosophie ancienne avait bien plus pour mission de lui révéler son cœur que de lui révéler son Dieu, afin que de ce cœur brisé montât enfin vers le ciel le gémissement tout-puissant si longtemps attendu par l'amour rédempteur. Mais pour se placer à ce point de vue, il fallait saisir le christianisme par un côté moins intellectuel, le considérer moins comme une philosophie et plus comme une œuvre divine où toute idée correspond à un fait. Or Clément a suivi à cet égard les traces de Justin Martyr. La révélation est moins pour lui une rédemption que la communication de la lumière céleste éclairant et purifiant le cœur tout ensemble. Ce n'est pas que cette notion de la réparation soit absente de ses écrits, mais elle n'y occupe pas la première place ; elle s'idéalise à l'excès et prend une teinte platonique.

Clément, qui s'autorise à bon droit de l'incomparable discours de saint Paul à Athènes pour s'appuyer sur le témoignage des auteurs païens, aurait dû entrer plus avant dans sa méthode apologétique. Si l'Apôtre signale comme un rayon de vérité la foi au Dieu inconnu, ce n'est que pour mieux faire ressortir l'ignorance honteuse du monde païen. Ce débris précieux d'un trésor disparu doit rappeler l'amer souvenir et réveiller l'incurable regret du bien perdu. Paul ne s'adresse pas au Grec pour lui faire compter ses richesses, mais au contraire pour étaler à ses yeux son affreuse pauvreté. Il ne fait appel à la noblesse native de l'homme que pour qu'il mesure mieux la profondeur

de sa déchéance. Il ne lui reconnaît qu'une seule grandeur dans sa condition actuelle, c'est sa souffrance, c'est sa plainte désolée, c'est son aspiration vers le Dieu inconnu. Il ne lui montre ce qu'il a conservé que pour qu'il sache mieux ce qu'il s'est laissé ravir, et ce qu'il pourrait retrouver. Le christianisme n'est pas pour lui, comme pour Clément, l'épanouissement subit et prodigieux de germes préexistants : c'est une révolution immense. Entre le monde ancien et le monde nouveau, la croix est plantée, la croix, folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs, mais qui n'en répond pas moins à tout ce qui s'était agité d'aspirations élevées dans l'âme humaine. Nous retrouvons ainsi sous la forme de vœu, de recherche douloureuse, tous ces éléments divins dont Clément a fait à tort une sorte de christianisme hellénique. Ce n'est plus l'enveloppe du fruit qu'il s'agit de briser, mais bien le cœur de l'homme, afin qu'il soit prêt à accueillir le Sauveur. Comme tout dans les desseins de Dieu tend à ce but, la préparation évangélique se développe à nos yeux au sein du paganisme avec non moins de largeur que dans le système de Clément. Il nous importait de signaler les lacunes de ce système après avoir relevé ses beautés.

Persuadé que le rôle de la volonté est considérable dans la formation de nos convictions, le grand apologiste abandonne sans cesse le ton calme de la discussion pour s'adresser directement au cœur et à la conscience de l'homme. Rien de plus pressant, de plus saintement passionné que l'appel à la conversion qui

termine son exhortation aux Grecs. Ses idées favorites s'y retrouvent avec une abondance quelque peu confuse, mais revêtues d'une ardente éloquence qui est inspirée par la plus pure charité. Semblable à un général qui veut porter un coup décisif, il ramasse en quelque sorte toutes ses forces dans cette péroraison, et y répand à la fois toute son âme et toute sa pensée, tout ce qu'il sait, tout ce qu'il croit, tout ce qu'il sent. Sa science, sa dialectique, son imagination érudite s'y donnent libre carrière. Il s'est fait entièrement Grec pour les Grecs, et c'est à leurs mythes qu'il emprunte, sinon ses arguments, au moins la forme parfois étrange qu'il leur donne. Essayons de présenter un aperçu de ces pages émues qui renferment les conclusions de ce beau plaidoyer de Clément en faveur du christianisme.

Deux grands obstacles empêchent les Grecs d'arriver à la foi : c'est la coutume et la volupté. Clément les presse de les fouler aux pieds l'un et l'autre. « Nous ne voulons pas, dites-vous, changer les traditions de nos pères. Mais alors que ne vous nourrissez-vous encore du lait qu'une nourrice vous offrit dans votre tendre enfance? De quel droit secouer les langes du berceau? » Il faut donc abjurer cette misérable coutume, mortelle ennemie de la piété, qui mêle le poison de l'erreur à votre sang. Remontez de la tradition de vos pères selon la chair à une tradition plus antique et plus vénérable, à celle de votre Père céleste [1]. Cette

[1] Τὸν ὄντως ὄντα πατέρα ἐπιζητήσομεν. (*Protrept.*, X, 89.)

coutume, qu'invoquent les Grecs, se réduit en définitive à de honteuses voluptés qu'ils ne veulent pas abandonner, sirènes impures qui essayent par leurs chants de détourner l'homme de sa vraie patrie. Puisse-t-il fuir comme Ulysse ces îles maudites où tant de malheureux ont brisé leur barque. Que l'on plonge son regard dans ces eaux bleues et calmes; on discernera des cadavres et des ossements [1]. Imitez le sage roi d'Ithaque, aspirez comme lui à revenir au lieu de votre origine. Pour lui, il aspirait, nous dit Homère, à retrouver la fumée du toit de ses pères, image de la vanité des espérances humaines si promptes à s'évanouir; pour nous, nous aspirons à la vraie et immortelle patrie de nos âmes; là nous serons rendus semblables à Dieu! « Ecoutez donc, ô vous qui êtes loin, ô vous qui êtes près. Le Verbe ne se dérobe à personne, il est la lumière de tous les hommes. Hâtons-nous vers le salut, vers le renouvellement complet, tendons en faisant le bien a cette grande union de l'amour qui réalise l'unité conforme à la nature divine... L'union qui résulte de l'accord de toutes les voix et de toutes les diversités harmonisées par Dieu lui-même, forme une symphonie parfaite dont le Verbe est le chorége [2]. Dans ce triomphe de la vérité, on n'entend qu'un seul accent, et cet accent est : Abba, c'est-à-dire Père. » Une telle harmonie n'ôtera-t-elle pas tout charme au chant des sirènes? Ou plutôt la vérité divine ne de-

[1] *Protrept.*, XII, 118.
[2] Μία γίνεται συμφωνία. (*Id.*, IX, 88.)

viendra-t-elle pas elle-même une sirène sacrée pour nous attirer vers le ciel?

Malheureusement l'homme se montre d'autant plus ennemi de Dieu que Dieu se montre davantage ami de l'homme. Il veut affranchir l'esclave du péché et en faire son fils; mais l'esclave dédaigne son adoption. O folie incomparable! Vous avez honte du Tout-Puissant[1]! Il vous annonce la liberté et vous embrassez la servitude; il vous offre la vie éternelle et vous préférez la condamnation. « Ce salut est à vous, si vous le voulez. On l'achète avec l'amour et la foi; payez-le son prix[2]. Comment ne seriez-vous pas touchés par ces compassions divines? Tel on voit l'oiseau voler au-dessus de sa couvée qui tombe du nid, tel le Dieu très haut soutient le vol de votre âme. L'oiseau voltige en gémissant, quand un serpent malfaisant menace ses petits. Dieu fait plus; il poursuit notre ennemi et il guérit nos blessures, et il nous excite doucement à rentrer dans le nid paternel[3].

« Le bœuf connaît son maître, l'âne son étable; mais mon peuple est sans intelligence, » a dit le Seigneur. Et cependant il oublie l'outrage, il a pitié, il appelle le repentir[4]. Pourquoi transporter notre hommage du roi au tyran, et marcher vers l'abîme quand nous pouvons être citoyens du ciel, cultiver le paradis comme Adam, parcourir les régions bienheureuses et boire la vie

[1] Τὸν κύριον ἀπαισχύνεσθε. (*Protrept.*, IX, 83.)
[2] *Id.*, IX, 86.
[3] Τὸν νεοττὸν αὖθις ἀναλαμβάνει ἐπὶ τὴν καλιὰν ἀναπτῆναι παρορμῶν. (*Id.*, X, 91.)
[4] Ἔτι ἐλεεῖ. (*Id.*, X, 92.)

éternelle à sa source intarissable? Renoncer à ces biens, c'est descendre au rang de la brute.

« Nous sommes les enfants légitimes de la lumière; élevons nos regards vers elle, contemplons-la, sinon Dieu ne nous reconnaîtra plus pour ses fils, pas plus que le soleil ne reconnaîtrait l'aigle qui le fuirait[1]. Repentons-nous, et abandonnons l'ignorance pour la science, l'injustice pour la justice, et l'impiété pour Dieu. C'est une belle expérience à faire que de se réfugier vers lui[2]. Entrons dans le stade de la vérité, il en est temps; combattons sous les regards du Verbe qui sera le juge du combat. Il vaut la peine de lutter quand l'immortalité est la couronne. Qu'importent les mépris qui nous attendent? Que nous importe d'être méprisés par les misérables qui conduisent le chœur de la superstition et se précipitent tête baissée vers l'abîme, par tous ces fabricateurs d'idoles et ces adorateurs de la pierre stupide[3]? » Il est une statue plus belle que les Jupiters Olympiens et les Vénus taillées dans le marbre de Paros par le ciseau de Phidias ou de Praxitèle : c'est l'homme. Les plus grands artistes ne parviendront pas à produire un chef-d'œuvre comme son corps, et à lui communiquer l'étincelle de la vie. Ils peuvent faire des dieux, mais ils sont incapables de façonner une seule créature humaine. C'est que ces dieux, en définitive, ne valent pas l'homme.

[1] Ὡς τέκνα φωτὸς γνήσια... ἀναβλέψωμεν εἰς τὸ φῶς, μὴ νόθους ἡμᾶς ἐξελέγξῃ ὁ κύριος, ὥσπερ ὁ ἥλιος τοὺς ἀετούς. (*Protrept.*, X, 92.)

[2] Καλὸς ὁ κίνδυνος αὐτομολεῖν πρὸς θεόν. (*Id.*, X, 93.)

[3] *Id.*, X, 96.

Celui-ci est la statue vivante du Verbe qu'anime le souffle de la vie supérieure [1]. Revenez donc à celui qui vous a faits; revenez à lui en vous repentant, comme les habitants de Ninive, car vous êtes faits pour lui. « L'homme est destiné à l'amitié de son Dieu. Nous ne contraignons pas le cheval à labourer ni le taureau à chasser. Nous traitons chaque être selon l'instinct qu'il a reçu. C'est pourquoi, convaincu que l'homme est fait pour contempler le ciel et qu'il est vraiment une plante divine [2], nous le convions à la connaissance de Dieu... Laboure, lui disons-nous, si tu es laboureur; mais n'oublie pas ton Dieu en creusant tes sillons. Navigue, si ta vocation est de parcourir les mers; mais souviens-toi du pilote céleste. Si tu as appris la vraie science sous les drapeaux, pense au chef céleste qui ne commande que la justice [3]. Comment pouvez-vous méconnaître votre bienfaiteur en étant comblés de ses bienfaits? Cesse, vous dira-t-il, cesse de labourer ma terre; ne touche pas à cette eau que j'ai fait jaillir, à ces fruits dont j'ai couvert le sol. O homme, rends à Dieu ce qu'il t'a donné pour te soutenir, ou bien reconnais ton Seigneur, car tu as été formé par ses mains! Comment sa propriété lui est-elle devenue étrangère? »

Clément reproche au paganisme de mépriser l'homme. Le christianisme, qui l'abaisse devant Dieu et lui dénonce sa corruption, le relève en l'humiliant.

[1] Μόνος ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς, τοιοῦτον ἄγαλμα ἔμψυχον ἡμᾶς τὸν ἄνθρωπον ἔπλασεν. (*Protrept.*, X. 98.)

[2] Φυτὸν οὐράνιον. (*Id.*, X, 100.)

[3] *Id.*

Seul, il a reconnu sa vraie dignité. Pour lui, l'homme est vraiment sacré [1]. Ce n'est pas la religion du Christ qui admettra jamais que la divinité choisisse, pour prononcer ses oracles, des animaux stupides comme le corbeau ou le geai, de préférence à l'homme [2], et cela parce qu'au lieu de croasser celui-ci parle le langage de la raison. Ressaisissez donc votre dignité native; sortez de cette stupeur, de cette insensibilité qui vous rend indifférents à la connaissance de Dieu, cessez de ramper dans la poussière, élevez-vous non pas par un laborieux effort de l'intelligence, mais sur les ailes de la simplicité [3]. Crois, ô homme, à celui qui est tout à la fois homme et Dieu. O homme, crois à ce Dieu vivant, à ce Dieu souffrant et adorable! Créatures esclaves, croyez à celui qui est mort, et qui est pourtant le Dieu de l'humanité [4]. Il n'est plus d'obstacle sur la route de l'homme qui aspire à connaître Dieu; rien ne l'arrête, ni la perte de ses enfants, ni la faim, ni l'ignominie, ni le dénûment. Le Christ, lui est une délivrance universelle. Ami de celui à qui rien ne manque, il n'a plus d'ambition, il n'a pas placé son trésor de bonheur ailleurs qu'en lui-même et en Dieu, c'est-à-dire là où il n'y a ni rouille, ni voleur, ni pirate [5]. Le fruit de sa recherche est la vie divine. « Tous ceux qui te cher-

[1] Ἱεροὺς μὲν ὄντως τοὺς ἀνθρώπους ὑπολαμβάνετε. (*Protrept.*, X, 114.)
[2] Διὰ δὲ ἄνθρωπον σιωπᾶν. (*Id.*)
[3] Τάχα ὁ κύριος ἀπλότητος ὑμῖν δωρήσεται πτερόν. (*Protrept.*, X, 106.)
[4] Πίστευσον τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ θεῷ. (*Id.*)
[5] *Protrept.*, X, 105.

chent, ô Dieu, se réjouiront et s'égayeront en toi, et ils magnifieront ton nom. Le plus beau cantique pour Dieu, c'est l'homme immortel fondé sur la justice, dans le cœur duquel les paroles de la vérité ont été gravées [1]. Où écrirait-on la justice, l'amour, la pudeur et la miséricorde, si ce n'est dans l'âme éclairée? » Clément n'hésite donc pas à reconnaître un livre sacré dans le cœur chrétien.

Ces appels puissants se multiplient avec une abondance qui n'est que l'effusion de la charité. Clément adresse les plus pathétiques aux vieillards, à ces hommes qui ont vu passer la jeunesse et l'âge mûr sans devenir meilleurs. « Vous redoutez la vieillesse, leur dit-il; arrivés au soir de la vie, il est temps de devenir sages et de vous tourner vers Dieu. Alors la fin de la vie deviendra pour vous le commencement du salut. Vous vieillirez pour la superstition, mais vous rajeunirez pour la piété [1], et vous retrouverez une pure enfance dans l'adoption de Dieu. » Evidemment, Clément, l'écrivain allégorique par excellence, ne pense pas seulement ici à la vieillesse des années. Il parle à tout un monde vieilli, à ce paganisme expirant de la Grèce qui n'a plus ni les songes dorés de son enfance, ni la vigueur de sa maturité, et qui descend la pente de la décadence. C'est ce moribond que l'Evangile peut rajeunir; les ailes repoussent à l'aigle appesanti, s'il

[1] Καλὸς ὕμνος τοῦ θεοῦ ἀθάνατος ἄνθρωπος δικαιοσύνῃ οἰκοδομούμενος. (*Protrept.*, X, 107.)

[2] Ἐγηράσατε πρὸς δεισιδαιμονίαν, νέοι ἀφίκεσθε πρὸς θεοσέβειαν. (*Id.*, X, 108.)

reprend de nouveau son essor vers la lumière. L'austérité de la vérité doit avoir un mâle attrait pour le païen dégoûté de l'éclat fardé de l'erreur. C'est la salutaire amertume d'un breuvage qui rend la santé [1]. Puisque le Verbe lui-même est descendu parmi nous, pourquoi aller demander péniblement le secret de la science aux écoles de la Grèce et de l'Ionie? Asseyons-nous aux pieds du Christ et laissons-le parler [2]. « Salut, ô lumière qui as brillé sur nous, les tristes captifs des ténèbres et de la mort! Plus brillante que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas, cette lumière répand la vie éternelle et tout ce qui participe à ses rayons participe à cette vie; la nuit fuit devant elle, elle se retire en hâte comme épouvantée devant le jour du Seigneur. Cette lumière indéfectible pénètre tout l'univers et l'Occident croit à l'Orient [3]; ou, pour mieux dire, sa clarté a transformé le pâle Occident en Orient radieux. » Clément personnifie l'antique sagesse de l'Occident dans ce fameux devin Tirésias, auquel Sophocle fait jouer un si beau rôle dans son *Œdipe roi*. Le vénérable Thébain, le prophète du paganisme, était l'objet du respect universel, et quand il ouvrait la bouche, on l'écoutait comme l'ami des dieux, comme un oracle vivant. Mais ces vains honneurs ne l'empêchaient pas de marcher dans la nuit; il était aveugle, et c'est par là surtout qu'il représentait le paganisme. Clément l'interpelle, ou plutôt c'est l'hellénisme qu'il interpelle dans sa per-

[1] *Protrept.*, X, 109. [2] *Id.*, XI, 112.
[3] Ἡ δύσις ἀνατολὴ πεπίστευκεν. (*Id.*, XI, 114.)

sonne : « Viens, lui dit-il, viens, ô insensé, laisse ton thyrse et ta couronne de lauriers; jette ta mitre, déchire tes ornements sacrés, sors de ton délire, et je te montrerai le Verbe et les mystères du Verbe, en parlant la langue de tes symboles. Voici la montagne chérie de Dieu. Ce n'est pas un Cithéron voué aux jeux tragiques, c'est le théâtre sacré du drame de la vérité, asile de pureté aux chastes ombrages. Là monte l'hymne du Roi universel, là chantent les anges, et les prophètes rendent leurs oracles..... Viens donc, ô vieillard; laisse Thèbes, tes vaines divinations et les rites de ton culte; hâte-toi vers la vérité. Crois, ô Tirésias, et tes yeux seront ouverts. Le Christ, par lequel les aveugles voient, t'inondera d'une lumière plus éclatante que le soleil. O vieillard, qui ne vois même pas Thèbes, tu verras les cieux[1]. »

Il n'était pas possible de parler à la Grèce un langage qui lui fût mieux approprié, et, pour employer l'image de saint Paul, de greffer d'une main plus délicate l'olivier franc sur l'olivier sauvage, en rattachant la vérité divine à la grande poésie des plus beaux jours de l'antiquité classique. La conclusion de l'exhortation aux Grecs est digne de ces développements si étincelants d'imagination. Tandis que la trompette de guerre retentit avec éclat pour sonner le combat, le Christ n'aurait-il pas le droit de faire entendre un chant plein de douceur jusqu'aux extrémités de la terre, pour rassembler ses soldats pacifiques? C'est par la voix de son

[1] Σπεῦσον, Τειρεσία, πίστευσον, ὄψει. (*Protrept.*, XII, 119.)

sang et par sa Parole qu'il convoque une armée paisible en lui ouvrant le royaume des cieux. L'Evangile est la trompette du Christ. Elle résonne sous les cieux, écoutons-la[1]. Le motif de cette insistance du Christ à nous appeler à lui est l'ardent désir de sauver les âmes immortelles[2]. Clément nous donne, en terminant son discours, la plus sublime idée du salut réservé au croyant : « S'il est vrai, dit-il, que tout soit commun entre ceux qui s'aiment, si l'homme est devenu l'ami de Dieu par la médiation du Verbe, toutes choses seront à lui, puisque toutes choses sont à Dieu; il y aura communauté de tous les biens entre ces deux amis qui s'appellent Dieu et l'homme[3]. Le chrétien seul, c'est-à-dire le véritable adorateur de Dieu, est donc riche, et sage, et noble. Il faut croire et affirmer qu'il est devenu l'image de Dieu et qu'il participe à sa nature par la justice, la piété et la foi. Jésus-Christ l'a rendu semblable à Dieu[4]. » Le prophète avait reconnu par avance cette grâce excellente par ces mots : « Je vous dis que vous êtes des dieux et les fils du Tout-Puissant[5]. »

Ainsi cette grande apologie, qui part de l'affinité essentielle entre l'homme et Dieu, nous montre dans le christianisme le rétablissement complet de la relation primitive qui existait entre la créature et le Créateur. Elle prend son point d'appui dans l'élément divin, troublé et incomplet, qui subsiste en nous depuis la

[1] *Protrept.*, XI, 116. [2] *Id.*, XI, 117.

[3] Κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. (*Id.*, XII, 122.)

[4] Ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ. (*Id.*)

[5] *Protrept.*, XII, 123.

chute, pour nous élever jusqu'à cette plénitude de la divinité à laquelle nous sommes destinés et que le Verbe est venu nous communiquer. Inexorable pour nous peindre la corruption de l'homme déchu, mais inexorable par charité, elle ne se plaît jamais à le dégrader et ne croit pas triompher de l'excès de son abaissement. Elle a besoin du lumignon qui fume encore et respecte dans le roseau froissé une plante divine qui peut être redressée. Nous avons signalé sans ménagements ses lacunes, nous avons fait ressortir ses inconséquences; nous avons reproché à Clément son idéalisme excessif, et pour en venir à de moins graves imperfections, nous avons critiqué le tour étrange de sa phrase, ce mélange d'éclat immodéré dans la forme et d'obscurité dans la pensée qui rend difficile la lecture de ses traités. On peut lui appliquer ce qu'il dit de la philosophie en général : on n'obtient chez lui le fruit savoureux qu'en brisant son enveloppe. Nos lecteurs ne sauraient se faire une idée de tout ce que ses écrits ont de confus, parce que nous n'avons cité que les passages les plus beaux sans le suivre dans les détours infinis de son style. Pourtant, malgré tous ces graves défauts, Clément n'en est pas moins le fondateur de la grande apologie, de celle qui conclut véritablement parce qu'elle donne à la vérité une base sur laquelle elle peut bâtir et qu'elle fournit au levier un point d'appui. Ce qui n'était qu'un trait de génie chez Justin a été développé, fécondé, et devient le principe organisateur de tout un vaste système. La certitude religieuse est ramenée aux conditions normales de

toute certitude; elle est fondée sur un rapport réel entre l'homme et la vérité : ce rapport est déterminé par la nature même de l'objet de la croyance. Or comme cet objet est Dieu, la cause des causes, il est légitime qu'il soit perçu, comme toute cause première, par l'intuition morale. Il est rationnel que la raison reconnaisse sa limite et qu'elle fasse la part des facultés intuitives et des déterminations morales dans la perception des vérités supra-sensibles et divines. Elle n'y perd rien, car renfermée dans son rôle, elle a une mission très importante; elle est la législatrice du monde des idées. Partant de ces prémisses, Clément d'Alexandrie pulvérise par une polémique habile et savante tout ce qui, dans le passé, est en opposition avec le christianisme, et discerne dans l'ancien monde tout ce qui est harmonique au monde nouveau. C'est ainsi qu'il établit la vérité de la religion nouvelle par sa conformité avec la partie divine de l'être humain. Ses grandes pensées s'étayent d'une érudition immense, il les réchauffe incessamment par le feu de la charité et les illumine de l'éclat parfois immodéré d'une imagination brillante. Le courant d'idées que Clément avait fait jaillir était trop pur, trop spiritualiste pour son temps; il devait, après son illustre successeur, se perdre dans les sables arides de l'autorité extérieure, pour ne reparaître avec sa limpidité première qu'aux jours de Pascal. Mais avant de disparaître pour un temps, il allait, grâce à l'enseignement d'Origène, rouler des eaux plus abondantes et mieux enfermées entre leurs rives. Au lieu d'une exposition incessamment brisée, nous au-

rons une argumentation serrée. Ce ne sont plus les mille fils entre-croisés d'une trame bariolée; mais une polémique directe et incisive. Reconnaissons, à la décharge de Clément, qu'il n'a pas eu, comme Origène, l'avantage d'être aux prises avec un habile adversaire, et qu'il n'a pas été ramené incessamment à son sujet par des attaques passionnées. N'oublions pas non plus qu'il est plus facile de perfectionner une méthode que de l'inventer, de tirer les conséquences que de poser les principes. On tâtonne et l'on hésite toutes les fois qu'on entre dans une voie nouvelle, mais il n'est pas de gloire comparable à celle de l'avoir frayée et cette gloire appartient sans contestation à Clément.

§ IV. — *L'apologie d'Origène.*

Origène accepte les grands principes de l'apologie de Clément; il les considère comme démontrés, et il se contente de les affirmer. C'est ainsi qu'il établit avec non moins de netteté le rapport essentiel entre l'homme et Dieu, l'action universelle de la grâce sur la race d'Adam, la préparation évangélique au sein du paganisme et le rôle prédominant de la volonté dans la formation des croyances religieuses. « Le Verbe divin, dit-il dans un passage admirable, sommeille chez les infidèles, tandis qu'il veille chez les saints. Il sommeille, mais il est néanmoins en eux comme Jésus-Christ était dans la barque avec ses disciples quand ils voguaient sur une mer orageuse. Il

se réveillera dès que l'âme désireuse du salut l'appellera, et aussitôt la tempête s'apaisera [1]. » En d'autres termes, le Fils de Dieu n'est pas un étranger pour l'homme : tout ce que notre âme a conservé de divin constate sa présence en nous, mais le verbe intérieur sommeille jusqu'à ce qu'il soit réveillé par un ardent désir du salut et par un acte de volonté. Nous retrouverons sans cesse ces grandes idées à la base de la démonstration qu'Origène a présentée du christianisme ; elles n'ont pas chez lui la même nouveauté que chez ses devanciers, mais il en a tiré un si grand parti, et il les a présentées avec tant d'ampleur que, bien qu'il n'ait pas créé la méthode qu'il emploie, nous devons saluer en lui le premier des apologistes de l'école d'Alexandrie. Il a porté la lumière sur plus d'un point obscur et traité en maître le rapport de la preuve interne à la preuve externe. Nous le verrons se placer toujours sur le terrain moral pour combattre l'antichristianisme ; il s'y est résolûment enfermé, et sa grande tactique a consisté à contraindre ses adversaires à y descendre.

Celse, en jouant avec assez de fidélité le personnage d'un rabbin pour attaquer la religion nouvelle, fournit à Origène l'occasion d'une victorieuse polémique contre le judaïsme. A l'exemple de saint Paul, l'apologiste a fermé la bouche à la synagogue avant de s'adresser à

[1] « Adhuc in infidelibus dormitat sermo divinus ; vigilat in sanctis. Dormitat in his qui tempestatibus fluctuant, suscitatur vero eorum vocibus qui cupiunt vigilante sponso salvari. » (Orig., *In Cantic.*, homil. II, 9.)

l'aréopage. Le Juif est battu avec ses propres armes et il n'avance pas un seul argument qu'il ne soit immédiatement tourné contre lui. Toujours chez Origène le raisonnement finit par un sérieux appel à la conscience, il l'aiguise en quelque sorte peu à peu comme une lame d'épée, et en définitive il en frappe son adversaire en pleine poitrine; mais il fait chaque chose en son temps et ne cherche jamais à se dispenser de la démonstration solide et complète par un appel prématuré au sentiment. Il commence par serrer de près son opposant en se livrant à une longue et minutieuse discussion de texte. Nous avons vu le Juif de Celse s'attaquer d'abord avec acharnement au récit évangélique, déchiqueté en quelque sorte par une exégèse subtile et malveillante. Connaissant par lui-même le prix d'un livre sacré, tous ses efforts tendent à enlever aux chrétiens les titres de leur foi. Origène signale avec une grande raison la déloyauté de ces prétendus interprètes des évangiles qui choisissent arbitrairement dans les écrits apostoliques ce qui semble se prêter à leur critique et rejettent sans explication tout ce qui les gêne[1]. Ils croient aux évangiles quand cela leur plaît, et leur accordent leur confiance toutes les fois qu'ils ont réussi à les détourner de leur vrai sens, mais ils ne tiennent aucun compte de paroles qui les condamnent. Il n'est pas vrai que les chrétiens aient falsifié leurs livres sacrés; cette accusation n'est fondée qu'en tant qu'elle se rapporte aux hérétiques. L'étude con-

[1] Ἔοικεν πιστεύειν ὅπου θέλει. (*Contra Cels.*, I, 63.)

sciencieuse du texte des évangiles, bien loin d'être défavorable à la religion nouvelle, fait tomber toutes les objections qu'on lui oppose. La coupable opposition des Juifs au christianisme ne prouve rien contre lui, car l'incrédulité qu'ils ont montrée à leurs propres prophètes ne saurait détruire le sens si clair des divins oracles. Les mauvaises déterminations de la volonté qui violent la règle du bien n'empêchent pas celle-ci de subsister intégralement. Il n'est pas plus étonnant de voir le peuple élu repousser le Messie prédit par ses prophètes que de voir les hommes élevés à l'école de la justice et de la tempérance manquer tous les jours à la loi sainte qu'ils ont comprise et acceptée[1].

Origène passe de cette justification toute générale du christianisme à une réfutation détaillée des objections des rabbins. Nous ne suivrons pas le savant mais trop subtil commentateur dans cette discussion; l'insuffisance de ses principes exégétiques ôte tout intérêt à sa réfutation. Cette partie de son apologie a décidément vieilli. Les vraies difficultés ne sont ni abordées, ni résolues. Il se rejette constamment sur l'interprétation allégorique sans comprendre qu'il n'est pas de ressource à la fois plus facile et plus dangereuse, puisqu'elle se prête également à toutes les causes[2]. Nous retrouvons son incontestable supériorité dans les passages où il s'attaque au principe même des objections

[1] *Contra Cels.*, II, 8.

[2] On peut voir un exemple de cette réfutation des objections exégétiques par la méthode allégorique dans *Contra Cels.*, II, 69.

rabbiniques et signifie avec une admirable éloquence au littéralisme judaïque que son temps est passé. « Jérusalem est tombée, s'écrie-t-il, le temple est tombé, l'autel a été renversé. En présence de la vérité, les ombres et les types disparaissent. Un temple nouveau a été formé par le Saint-Esprit dans le sein d'une vierge, et le temple fait de pierres s'est écroulé [1]. Le règne de l'esprit qui vivifie a remplacé le règne de la lettre qui tue. »

On sait que le grand grief du judaïsme de la décadence contre le christianisme était l'obscurité et l'humilité de ses origines. Préoccupé uniquement de la réalisation terrestre du royaume de Dieu, l'imagination tout échauffée par les brillantes images de la prophétie interprétée au sens le plus matériel, il voyait dans l'abaissement du Christ le signe évident de la fausseté de sa doctrine, et il énumérait ironiquement toutes ses humiliations de la crèche à la croix comme autant de marques de la désapprobation divine. Origène a fait deux réponses à cette objection du judaïsme : la première n'est que trop empreinte du dualisme dogmatique qui sépare entièrement la nature divine de la nature humaine dans le Rédempteur ; à ce point de vue, les souffrances et les opprobres atteignent uniquement l'homme, et n'enlèvent pas au Dieu un seul rayon de sa gloire. Nous signalerons plus tard le danger d'une telle théorie, qui ne va rien moins qu'à compromettre la réalité de la rédemption [1]. Nous

[1] « Cecidit Jerusalem, cecidit templum ; typus et umbra cessavit. » (*In Jesu nav.*, homil. XXVI, 3.)

préférons de beaucoup l'argumentation si élevée par laquelle Origène nous fait retrouver une divine grandeur dans les humiliations volontaires et les abaissements du Verbe. Il réfute d'abord les infâmes calomnies répandues au sein du judaïsme sur la naissance du Christ, en se fondant sur des raisonnements dont on peut contester la valeur; ils s'appuient en effet sur la doctrine pythagoricienne de la préexistence des âmes, doctrine qui, rattachant étroitement notre existence actuelle à une existence antérieure, s'oppose d'une manière absolue à ce qu'un être pur ait sur la terre une naissance honteuse[2]. L'apologiste reconnaît sans hésitation que rien n'est plus bas et plus pauvre que la condition terrestre du Rédempteur du monde, mais il transforme avec une rare habileté l'objection en preuve, et il nous montre éloquemment tout ce que cette bassesse et cette pauvreté renferment de grandeur morale. N'y a-t-il pas en effet bien plus de mérite à s'élever à la gloire et à l'influence du sein d'une condition obscure qu'à partir d'un point déjà élevé par l'illustration de sa patrie, la noblesse de sa famille et la distinction d'une éducation aristocratique? Comment ne pas admirer l'homme qui, dépourvu de tous ces avantages, remplit le monde de son nom? Comment ne pas reconnaître en lui un génie sublime et divin? « Que dirons-nous de celui qui, élevé dans la pauvreté la plus parcimonieuse, n'ayant point parcouru le cycle des sciences enseignées dans les écoles à notre jeu-

[1] *Contra Cels.*, I, 29. [2] *Id.*, I, 31-33.

nesse, et n'ayant jamais reçu ces leçons oratoires qui apprennent à persuader, à haranguer et à gagner la multitude, a fondé un enseignement nouveau destiné à l'humanité entière, et a renversé à la fois les pratiques du judaïsme et les idées religieuses des Grecs[1]. » Cet homme inculte a proclamé les plus augustes vérités et a recruté ses disciples, non-seulement au sein d'un peuple ignorant, mais encore parmi les esprits les plus cultivés. Platon raconte qu'un homme de Sériphe ayant dit à Thémistocle : « Si au lieu d'être né à Athènes tu sortais d'une obscure bourgade, ta gloire ne serait pas si grande; » le général lui répondit : « Et toi, quand tu serais d'Athènes, tu ne serais pas Thémistocle. » Eh bien! notre Jésus, auquel on reproche d'être né dans un petit bourg, qui n'appartient ni à la Grèce, ni à aucun pays illustre, et que l'on raille comme le fils d'une pauvre femme d'artisan, ce Jésus qui n'est pas même originaire d'une île aussi petite que Sériphe, et qui eût été le dernier des habitants d'une si infime localité, n'en a pas moins ébranlé l'univers[2] et surpassé non-seulement un Thémistocle, mais encore un Pythagore et un Platon, et tous les sages, tous les rois et les généraux que le monde a jamais comptés.

De l'humilité de la naissance du Christ Origène passe aux humiliations de sa carrière terrestre. Il n'est pas vrai, comme le prétendent ses adversaires, que cette carrière ait été sans éclat, et que sa parole ait été sans écho, tandis qu'il vivait. « D'où venait donc

[1] *Contra Cels.*, I, 29.

[2] Σεῖσαι τὴν πᾶσαν ἀνθρώπων οἰκουμένην. (*Contra Cels.*, I, 29.

l'animadversion dont il a été l'objet chez les Juifs de la part des pontifes, des prêtres et des scribes, si ce n'est de ce qu'il entraînait après lui les foules jusque dans les déserts [1]? » Tant de haine suppose une puissance exceptionnelle qui grandit et que l'on redoute. La croix, dont on fait un signe d'infamie, prouve au contraire la grandeur du succès obtenu par le Maître qu'on y a cloué ; à la violence des inimitiés soulevées contre lui en haut et en bas, dans le sanhédrin et dans le prétoire, on peut mesurer l'influence de sa doctrine. Si l'on objecte l'abandon des siens, qu'on n'oublie pas que Platon, le prince de la philosophie antique, s'est vu abandonné et renié par son plus illustre disciple, et qu'Aristote a consacré toute la force de son génie à ruiner l'autorité de son maître. L'histoire de la philosophie antique est toute remplie de défections semblables [2]. D'ailleurs, l'abandon des disciples du Christ n'a été que momentané, et c'est une tactique déloyale de rappeler leur lâcheté, en passant sous silence l'héroïsme qu'ils ont déployé plus tard [3]. Quant à la trahison de Judas, c'est le plus épouvantable égarement de cette volonté humaine que Dieu ne consent jamais à violenter. Judas lui-même n'a pas trahi son Maître avec un cœur tranquille. A côté de son avarice qui le poussait à trahir, il avait une certaine affection pour le Maître ; l'enseignement divin avait laissé sa trace en lui. De là la douleur véhémente qui l'a saisi après son

[1] Πόθεν ὁ φθόνος... ἢ ἐκ τοῦ πλήθη πειθόμενα ἀκολουθεῖν αὐτῷ; (*Contra Cels.*, II, 39.)
[2] *Id.*, II, 12. [3] *Id.*, II, 45.

crime et qui l'a poussé à se donner la mort[1]. Le désespoir de Judas, comme les larmes brûlantes de Pierre après son reniement, montrent combien le Christ exerçait une puissante action sur ceux-là même qui l'abandonnaient[2]. S'il n'a pas réussi à persuader un plus grand nombre de ses auditeurs, c'est un malheur qu'il partage avec tous les maîtres de la vérité. Les Juifs savent combien souvent ils ont laissé prêcher leurs prophètes dans le désert. « Chez les Grecs, les plus grands philosophes n'ont réussi ni à désarmer leurs ennemis ni à convaincre leurs juges et leurs accusateurs de renoncer au mal et de tendre à la vérité par la philosophie[3]. » Les miracles accomplis par le Rédempteur font resplendir sa gloire dans les temps même de son abaissement, alors qu'il avait voilé sa divine essence sous la forme d'un serviteur. Toutes les objections que le judaïsme élève contre ces miracles peuvent se retourner à bon droit contre les faits merveilleux sur lesquels il repose lui-même. « Est-il juste, ô Juif! s'écrie Origène, de rapporter à Dieu les miracles attribués à Moïse par tes saintes Ecritures, et de chercher à en établir le caractère divin contre ceux qui les rangent dans la même classe que les prodiges des mages de Pharaon, alors, qu'imitateur de tes ennemis, les Egyptiens, tu diffames les miracles de Jésus, miracles pourtant authentiques à tes yeux! En effet, si le résultat de ces miracles de Moïse, auxquels tout un peuple doit sa

[1] Δεικνὺς ὅσον ἐδύνατο καὶ ἐν τῷ ἁμαρτωλῷ Ἰούδᾳ ἡ Ἰησοῦ διδασκαλία. (*Contra Cels.*, II, 11.)
[2] *Id.*, II, 39. [3] *Id.*, II, 96.

constitution, te démontre l'action de Dieu, pourquoi la méconnaître dans les miracles bien plus grands du Christ? Le premier n'a fait que ramener ses compatriotes aux coutumes de leurs pères, le second a remplacé les institutions antiques à l'ombre desquelles les nations avaient grandi par une cité nouvelle, la cité évangélique fondée sur les ruines de tout ce qui l'avait précédée [1]. » Il est raisonnable d'admettre que de plus grands miracles étaient nécessaires pour une œuvre si grande ; aussi n'y a-t-il pas une seule des attaques dirigées contre le Christ qui ne remonte à Moïse et ne l'atteigne directement. « Si vous dites qu'il est honteux de reconnaître un Dieu aux signes qui font ailleurs reconnaître un magicien, nous vous répondrons dans les mêmes termes qu'il est honteux de reconnaître un prophète aux signes qui font ailleurs reconnaître un enchanteur [2]. ». La distinction entre le miracle et le prodige sera nettement établie dans d'autres passages. Pour le moment, Origène prouve au judaïsme qu'il ne saurait s'attaquer à la religion nouvelle sans se frapper lui-même.

La synagogue essayait de justifier après coup la condamnation dont le sanhédrin avait frappé Jésus-Christ ; elle le citait à sa barre et instruisait de nouveau sa cause, en s'efforçant de démontrer sa culpabilité. N'ayant plus sous la main les menteurs à gage qui avaient

[1] Οὗτος μεῖζόν τι τολμήσας, ἐπεισήγαγε τῇ προκατειλημμένῃ πολιτείᾳ καὶ ἔθεσι πατρῴοις τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείαν. (*Contra Cels.*, II, 52.)

[2] *Id.*, II, 53.

déposé contre lui, elle cherchait, par une interprétation déloyale des évangiles, à jeter de l'ombre sur la perfection morale et sur la parfaite sainteté de Celui qui avait eu le droit d'affirmer que le mal « n'avait rien en lui. » « Qu'on nous cite, répond Origène, un acte coupable qu'il aurait commis, à moins que l'on appelle mal la pauvreté, la croix et les embûches que les méchants lui ont dressées. » Mais alors Socrate a été coupable au même titre, et il faut flétrir tous les sages de l'antiquité qui ont volontairement choisi la pauvreté. Nous mettons au défi nos adversaires de produire un seul grief raisonnable contre le Christ, en se fondant sur le témoignage de ses disciples. Sur quoi donc se fondent-ils pour contester sa sainteté sans tache? Il a tenu toutes ses promesses. L'Evangile n'a-t-il pas été annoncé dans le monde entier? Ses disciples n'ont-ils pas porté sa Parole dans toutes les nations? n'ont-ils pas été traduits pour cette cause devant les rois et les gouverneurs[1]? L'accusera-t-on de mensonge? Mais où trouver le plus léger prétexte d'une telle inculpation? L'appellera-t-on impie parce qu'il a abrogé toutes les pratiques extérieures de la loi et de la lettre, la circoncision, l'observance des jours, les oblations, et parce qu'il nous a élevés à une loi vraiment digne de Dieu, pure et spirituelle[2]? Est-ce pour ce motif qu'on l'accusera d'arrogance? Mais il faudrait oublier sa douceur et son humilité; il faudrait oublier le spectacle

[1] *Contra Cels.*, II, 42.

[2] Ἢ ἀνόσιον μὲν τὸ ἀφιστάνειν σωματικῶν νουμηνιῶν. (*Id.*, II, 7.)

qu'il a donné quand il a lavé les pieds de ses disciples[1]. En réalité, le judaïsme ne reproche au Sauveur que ses abaissements; mais pour les âmes nobles et vaillantes qui mettent le bien non dans le bonheur terrestre, mais dans la pratique des vertus, et qui savent que la félicité appartient non à cette vie troublée, mais à la vie du ciel, ses souffrances ne font qu'accroître leur confiance en lui[2].

La croix, voilà en définitive le grand scandale du Juif. Aussi Origène s'attache-t-il à en relever la sainte grandeur. D'abord il démontre qu'elle rentre dans le plan de Dieu, et il le prouve par les prophéties. Cet emploi de la preuve scripturaire était parfaitement à sa place dans une polémique contre les Juifs. Il est évident que si l'apologiste établit par leurs propres livres que les humiliations du Messie sont conformes à la volonté de Dieu, ce qui semblait un opprobre s'élève à la hauteur d'un décret du Tout-Puissant. Origène, entre autres citations empruntées à l'Ancien Testament, donne une très belle explication du chapitre LI d'Ésaïe; il réfute l'interprétation des rabbins qui le rapportaient uniquement aux humiliations du peuple d'Israël. Comment supposer, dit-il avec beaucoup de raison, qu'Israël soit conduit à la mort pour les péchés d'Israël? Évidemment il faut admettre une distinction entre celui qui meurt et celui pour lequel on meurt. Une fois ce point gagné, tout est gagné, car il se trouve que l'ancienne prophétie a

[1] *Contra Cels.*, II, 7. [2] *Id.*, II, 42.

tracé par avance le tableau le plus fidèle des souffrances du Rédempteur, auquel elle donnait déjà le nom d'homme de douleur. Ces souffrances sont donc la réalisation d'un dessein de la sagesse éternelle, et il n'est plus permis de les mépriser[1]. Cette thèse est surabondamment prouvée par d'autres citations de l'Ecriture[2]. Origène en conclut que ce ne sont pas les Juifs de son temps qui sont les héritiers légitimes de la prophétie, mais bien les chrétiens, car les premiers méconnaissent le grand passé religieux de leur nation, tandis que les seconds s'y rattachent et le continuent. La loi mosaïque et la prophétie ont été les rudiments de la religion chrétienne[3]. Il faut passer de ces rudiments à une compréhension plus profonde qui pénètre ce mystère caché dans les temps éternels, mais pleinement révélé par l'avénement de Jésus-Christ. Il est faux qu'en agissant ainsi les chrétiens méprisent la loi. « Bien au contraire, ils l'honorent davantage en montrant quelle profondeur de vues et quelles ineffables vérités sont cachées sous l'enveloppe de la lettre[4]. » « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi, » disait Jésus-Christ. L'évangile de Marc commence par une citation d'Esaïe, et sur le seuil de l'histoire évangélique nous rencontrons, dans Jean-Bap-

[1] *Contra Cels.*, I, 55. [2] *Id.*, I, 49, 53.

[3] Ἀληθῶς χριστιανοῖς ἡ εἰσαγωγὴ ἐστιν ἀπὸ τῶν ἱερῶν Μωϋσέως, καὶ τῶν προφητικῶν γραμμάτων. (*Id.*, II, 4.)

[4] Οὐχ οἱ προϊόντες ἀτιμάζουσι τὰ ἐν νόμῳ γεγραμμένα, ἀλλὰ πλείονα τιμὴν αὐτοῖς περιτιθεῖσιν, ἀποδεικνύντες ὅσον ἔχει βάθος σοφῶν καὶ ἀποῤῥήτων λόγων ἐκεῖνα τὰ γράμματα. (*Id.*, II, 4.)

tiste, le dernier et le plus grand des prophètes [1]. Mais vous ne comprenez pas votre propre loi, parce que vous n'avez pas reçu l'esprit de Dieu [2]. Vous êtes garrottés par les liens d'une fausse tradition dogmatique qui sont les plus difficiles à briser. Tant que les yeux de l'âme ne sont pas ouverts, toute la science du scribe le plus consommé est vaine, et se place même au-dessous de l'ignorance. « Plût à Dieu, s'écrie Origène, que ces calomniateurs du Verbe qui ignorent les vérités les plus essentielles, ignorassent encore la lettre même des Ecritures, afin qu'ils ne pussent rendre leurs attaques plausibles et ébranler, je ne dis pas la foi, mais le peu de foi des faibles croyants [3]. »

Origène a ainsi établi par la preuve scripturaire que les humiliations du Christ répondaient à un dessein de l'amour éternel, et que si la croix est en scandale au judaïsme dégénéré, elle n'en a pas moins été saluée d'avance par la grande et légitime tradition nationale, telle qu'elle est conservée dans les écrits des prophètes. Il va maintenant montrer que ces humiliations et ces souffrances n'ont rien d'incompatible avec la dignité du Fils de Dieu, par la raison qu'il s'y est soumis volontairement. « Il est venu, parce qu'il l'a voulu; il savait qu'en mourant pour les hommes il serait secourable à toutes les créatures [4]. » Après tout, on ne lui a fait que ce qu'il lui a plu d'accepter, et quelque grands

[1] *Contra Cels.*, II, 4. [2] *Id.*, I, 62.

[3] Ἐν τοσαύτῃ εἶναι ἀγνοίᾳ οὐ μόνον τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ τῶν ψιλῶν γραμμάτων τῆς γραφῆς. (*Id.*, I, 49.)

[4] Ἦλθε δὲ, ἐπεὶ ἐβούλετο.

qu'aient été ses opprobres, ils n'ont pas été au delà de ses désirs ; il n'est descendu dans les régions de l'ombre de la mort que parce qu'il l'a bien voulu. Il a prévu et clairement annoncé son sacrifice ; cette prévision prophétique, signe de son pouvoir divin, est en même temps la preuve éclatante du libre choix qu'il a fait d'une mort ignominieuse pour nous sauver. Il a prédit tout ce qu'il devait endurer [1], et ainsi se trouve justifiée cette parole sublime qui répond à toutes les objections des Juifs : « Personne ne me ravit ma vie, mais « je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner « et celui de la reprendre. » La crucifixion du Christ est donc un libre sacrifice et non plus un supplice déshonorant. S'il se trouve encore quelque opposant d'une âme assez basse pour voir dans cette immolation volontaire de la charité d'un Dieu une flétrissure, Origène en appelle, non plus à des textes de l'Ecriture, mais au livre vivant de l'âme, à ses nobles instincts, à cette adhésion spontanée que la conscience accorde à tout acte de dévouement. La sainte victime du Calvaire ne sera blâmée que le jour où l'humanité aura cessé d'admirer Socrate refusant d'éviter sa condamnation par un mensonge, ou Léonidas marchant joyeusement à une mort certaine et prématurée pour le salut de sa patrie [2]. Encore ici l'argument moral est l'argument décisif. Quand Origène invoque à l'appui de sa thèse les

[1] Ὁ Ἰησοῦς, ἐπιστάμενος τὰ συμβησόμενα, οὐκ ἐξέκλινεν· ἀλλὰ περιέπιπτεν οἷς καὶ προηπίστατο. (*Contra Cels.*, II, 17. Comp. *Id.*, II, 13.)

[2] *Id.*, II, 17.

signes éclatants qui ont accompagné le supplice du Rédempteur, le voile du temple déchiré, les ténèbres envahissant la terre, les saints ressuscités [1], il soulève une question nouvelle plutôt qu'il n'apporte une preuve, car la vérification de ces faits miraculeux est longue et difficile, et chacune des citations des auteurs païens, du temps qu'Origène produit à leur appui, est sujette à discussion. Au contraire, pour sentir la grandeur morale de la crucifixion, il suffit d'un cœur qui batte pour ce qui est vraiment grand et d'une conscience droite; il suffit de ces larmes qui mouillent involontairement nos yeux au récit d'une action généreuse.

Ainsi cette prétendue bassesse du fondateur du christianisme qui devait résulter de sa naissance obscure, de sa mort sur la croix et de son ministère contesté, tourne en réalité à sa gloire. Restait à écarter une dernière série d'objections présentée par les Juifs contre la résurrection de Jésus-Christ. Il en était de ce point comme de ces positions desquelles dépend l'issue d'une bataille. En effet, toutes les attaques antérieures des Juifs échouaient, si cette dernière ne réussissait pas. Une fois la résurrection du Sauveur admise, les humiliations et les opprobres de sa carrière terrestre et de sa passion, qu'ils relevaient avec tant de complaisance, ne pouvaient plus être invoqués contre lui; car en le faisant sortir du tombeau, Dieu l'avait

[1] *Contra Cels.*, II, 33. Origène trouve dans la *Chronique* de Phlégon une allusion à l'éclipse de soleil qui eut lieu lors de la crucifixion, allusion très contestable.

justifié avec éclat. Il n'y avait pas de milieu : il était un imposteur ou un Dieu. S'il n'a été qu'un faux Messie, la pierre du sépulcre doit le recouvrir encore; s'il est vraiment le Fils de Dieu, il a dû briser les liens de la mort; mais dans ce cas, la nation juive a commis le plus épouvantable crime qui ait été consommé sur la terre. On comprend combien il importait aux représentants de la synagogue de ruiner la foi à la résurrection du Crucifié. Nous avons déjà fait connaître l'habile plan d'attaque des rabbins sur ce point, tel que Celse l'a développé à son profit. Considérons de quelle manière Origène a établi ce fait capital sur lequel toute la prédication apostolique s'est appuyée, et qui est en définitive le fondement de l'Eglise chrétienne.

Les Juifs cherchaient à assimiler la résurrection aux mythes païens, qui roulaient sur la descente aux enfers d'un Orphée ou d'un Enée. Origène leur demande si c'est le caractère miraculeux du récit de la résurrection qui les offusque; mais, à cet égard, l'Ancien Testament ne le cède en rien au Nouveau, car il rapporte plusieurs résurrections opérées par les prophètes. Les chrétiens acceptent le témoignage des écrivains sacrés de l'Ancien Testament, mais ils croient au même titre à la résurrection du Sauveur, qui n'a pas été moins dûment constatée [1]. Ajoutons que les prophètes ont clairement annoncé ce grand événement [2]. Origène admet l'analogie entre les miracles des deux économies, mais

[1] *Contra Cels.*, II, 55. [2] *Id.*, II, 57.

il repousse toute comparaison entre la résurrection de Jésus-Christ et les prétendues résurrections des héros de la Grèce. « En effet, ceux-ci ont pu se dérober à la vue des hommes pendant quelque temps dans quelque retraite choisie par eux, puis reparaître soudain quand cela leur plaisait. Il n'en était pas de même de Jésus, qui a été crucifié devant tout Jérusalem et dont le corps a été enlevé à la vue du peuple entier[1]. » S'il fût mort sans témoins, on eût eu quelque droit de le mettre au rang de ces hommes qui ont disparu plutôt qu'ils n'ont péri et qui ont fait passer leur réapparition sur la scène du monde pour une résurrection. Mais toute objection semblable tombe devant la publicité du supplice du Rédempteur. D'ailleurs, les auteurs païens eux-mêmes ont mentionné les circonstances qui ont précédé sa sortie du tombeau[2].

Les rabbins s'efforçaient, par une minutieuse analyse du récit évangélique, d'infirmer la valeur des témoignages rendus primitivement à la résurrection. Origène les suit sur ce terrain et les combat victorieusement. Tout d'abord, il montre que les témoins n'ont pas été en si petit nombre que ses adversaires se plaisent à le dire. Ce n'est pas sur la foi d'une femme fanatique que l'Eglise a adoré le vainqueur de la mort; les apôtres et les disciples ont confirmé le témoignage de Marie Magdeleine. Thomas, dont on invoque l'incrédulité, est tombé aux pieds du Christ

[1] Ἰησοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ πάντων Ἰουδαίων (*Contra Cels.*, II, 56.)
[2] *Id.*, II, 59.

après avoir mis ses mains dans la trace des clous qui l'avaient déchiré; son témoignage ne peut être mis en doute, même par ceux qui veulent voir plutôt que croire [1].

On a, de tout temps, tiré un grand parti contre la résurrection de la rareté des apparitions de Jésus-Christ après sa sortie du tombeau. On lui reproche de ne s'être montré qu'à ses disciples et de s'être dérobé à la vue de ses ennemis. Les Juifs ne manquaient pas d'insister sur cette objection. La réponse d'Origène est admirable; nous la donnons tout entière, parce qu'elle fait saisir parfaitement l'esprit de son Apologie. « Jésus-Christ, dit-il, quoique étant un, différait pour chacun selon qu'il en était vu et considéré avec des yeux différents [2]. Qu'il ne se soit pas montré sous le même aspect à tous ceux qui le voyaient, c'est ce qui ressort du choix qu'il a fait de Pierre, de Jacques et de Jean, à l'exclusion des autres apôtres, pour les conduire sur la haute montagne où il devait être glorifié. Ils étaient seuls capables de contempler sa gloire, et celle de Moïse et d'Elie, et d'entendre leur entretien et la voix divine de la nuée. Selon moi, avant qu'il se fût élevé sur la montagne où ces disciples le suivirent seuls pour l'entendre parler des béatitudes célestes, alors qu'il était encore au bas de cette colline et que vers le soir il opérait la guérison de toute maladie et de toute souffrance, il ne paraissait

[1] *Contra Cels.*, II, 61, 70.

[2] Ὁ Ἰησοῦς εἷς ὢν, πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν, καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος. (*Id.*, II, 64.)

pas le même à ces malades et à ces malheureux qu'à ceux qui étant en santé pouvaient le suivre sur la montagne. Quand il donnait, dans l'intimité, à ses disciples le sens de ses paraboles, caché aux multitudes, comme à des auditeurs bien supérieurs par leur intelligence à la masse qui l'écoutait sans le comprendre, il n'apparaissait pas le même à mon sens, ni aux yeux de l'âme ni aux yeux du corps... Ainsi déjà avant sa glorification, la vue complète du Christ dépendait des dispositions morales de ceux qui l'approchaient. A combien plus forte raison ne doit-on pas l'admettre depuis sa sortie du tombeau! Reconnaissons, ajoute Origène, qu'avant qu'il eût dépouillé les principautés et les puissances, et qu'il fût mort, il pouvait être vu de tous, mais qu'après qu'il eût dépouillé les principautés et les puissances et qu'il eût cessé d'avoir en lui ce qui tombait sous le sens, ceux qui avaient pu le voir auparavant ne le virent plus[1]. C'est aussi pour épargner ces derniers que depuis sa résurrection il ne s'est pas montré à eux[2]. Il n'a pas voulu qu'ils fussent frappés, à cause de lui, du même obcurcissement qui a aveuglé les hommes de Sodome quand l'ange de Dieu était au milieu d'eux. Jésus-Christ n'a voulu manifester sa divinité qu'à ceux qui étaient capables de la contempler, et il la leur a révélée dans la mesure même de cette capacité. C'est l'unique motif pour lequel il ne s'est pas révélé à tous. Il a été envoyé

[1] Μηκέτ' ἔχοντά τι χωρητὸν ὁραθῆναι τοῖς πολλοῖς. (*Contra Cels.*, II, 64.)

[2] Φειδόμενος αὐτῶν οὐκ ἐφαίνετο πᾶσιν ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν. (*Id.*)

non-seulement pour se révéler, mais aussi pour se dérober à la vue des profanes. Il ne se manifestait pas même tout entier à ceux qui le connaissaient, mais quelque chose de lui leur échappait encore[1]. Pour les autres, il demeurait complétement inconnu. Mais il a ouvert les portes de la lumière à ceux qui, étant naturellement enfants des ténèbres, se sont efforcés de devenir enfants du jour. Ce n'est pas au hasard et indifféremment à tous qu'il se manifeste ou qu'il se dérobe à la vue. » La voix céleste qui disait : Celui-ci est mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai mis mon plaisir, n'a pas été entendue de la foule, d'après l'Ecriture. Ceux qui étaient montés avec lui sur la montagne de la transfiguration ont seuls pu l'entendre. En effet, ces sons divins ne frappent pas l'air et ne résultent d'aucune cause naturelle. Ils ne sont perçus que par ceux qui ont une ouïe supérieure à celle du corps, l'ouïe de l'intelligence. Quand celui dont ces sons émanent le veut, ils ne sont point perçus universellement; ils ne parviennent qu'à l'homme qui a l'ouïe supérieure; mais ceux dont l'âme est sourde n'entendent pas Dieu parler[2]. Ainsi, pour voir et entendre les choses divines, il faut avoir reçu le sens du divin. Voilà pourquoi le Christ ressuscité n'a été ni vu ni entendu par la masse des Juifs, mais ne s'est manifesté

[1] Οὐ γὰρ πᾶν, ὅ ἦν καὶ οἷς ἐγινώσκετο, ἐγινώσκετο, ἀλλά τι αὐτοῦ ἐλάνθανεν αὐτούς. (*Contra Cels.*, II, 68.)

[2] Ὁ μὲν ἔχων τὰ κρείττονα ὦτα, ἀκούει θεοῦ· ὁ δὲ κεκωφωμένος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκοὴν, ἀναισθητεῖ λέγοντος θεοῦ. (*Id.* II, 72.)

qu'à ses amis. Nous verrons Origène étendre au christianisme tout entier ce qu'il applique ici au fait spécial de la résurrection.

Ce sont les amis du Sauveur, ses disciples immédiats qui ont rendu témoignage à ce grand fait, témoignage d'autant plus digne de foi qu'il a reçu la consécration de la souffrance; avec un courage héroïque ils l'ont proclamé à la face d'un monde ennemi, au péril de leur vie, « en regardant comme un jeu toutes les afflictions. » Si la résurrection du Christ eût été une invention fabuleuse de leur part, ils n'eussent pas mis dans leur parole une telle énergie, que non-seulement ils ont persuadé à leurs auditeurs de mourir pour cette vérité, mais qu'eux-mêmes ont méprisé la mort; ils montrent par là qu'ils ont devant les yeux la vie éternelle et qu'ils ne tiennent aucun compte de toutes les peines de la vie présente[1].

La résurrection étant ainsi prouvée, il ne faut plus parler de la bassesse du Christ, mais de sa grandeur. Si cette grandeur dont Origène a admirablement relevé le caractère moral, a échappé au judaïsme dégénéré, c'est qu'il a eu des yeux pour ne point voir et des oreilles pour ne point entendre; il n'a pu s'élever jusqu'à la perception du divin en contemplant l'humble fils de Marie ni découvrir tous les trésors de sa divinité sous le voile de sa pauvreté. Cette incrédulité est donc tout d'abord un péché; elle est imputable aux mau-

[1] Βλέποντες τὴν αἰώνιον ζωὴν παίζουσι πάντα τὰ ἐν βίῳ ἐπίπονα. (*Contra Cels.*, II, 77.)

vaises dispositions du cœur. Aussi l'apologiste passe-t-il du ton calme de la discussion philosophique aux véhémentes interpellations d'une indignation sainte. Il sent que pour atteindre le juif incrédule, la lumière doit être terrible et brûlante comme la foudre, car tant que le pharisien n'a pas été renversé comme Saul de Tarse dans la poussière du chemin, il n'y a rien à espérer de lui. Origène a trouvé les accents les plus énergiques pour flageller l'orgueil judaïque. Suivant l'exemple d'Etienne dans son discours au sanhédrin, il rattache l'incrédulité présente des Juifs à leur incrédulité passée. Ils sont toujours le même peuple de col roide, endurci dans la rébellion. Aujourd'hui, ils sourient de pitié quand on leur parle du Dieu qui est venu habiter en nous; mais ce même Dieu n'était-il pas présent jadis au milieu des Hébreux, quand il les conduisait à main étendue hors d'Egypte par d'éclatants miracles, quand il refoulait les flots de la mer Rouge pour les laisser passer à sec, quand il faisait marcher avec eux la nuée lumineuse et surtout quand il proclamait sa loi du haut du Sinaï, et cependant ceux qui le voyaient en quelque sorte ne crurent pas en lui[1], sinon ils n'eussent pas fabriqué une stupide idole au pied même de la sainte montagne. « C'est toujours la même race; quelques miracles et quelques signes éclatants qui leur aient été accordés, au désert, ils n'en sont pas moins demeurés incrédules. Et maintenant, ni l'apparition merveilleuse du Christ, ni ses paroles pleines d'autorité, ni ses mi-

[1] Ἠπιστήθη ὑπὸ τῶν εἰδότων. (*Contra Cels.*, II, 74.)

racles accomplis devant tout le peuple n'ont pu les gagner à lui[1]. Leur incrédulité actuelle est conforme à ce que leurs propres livres nous enseignent de leur incrédulité passée. Quels miracles trouvez-vous plus grands, ceux qui furent accomplis en Egypte et dans le désert ou ceux du Christ? Si vous donnez la préférence aux premiers, ne sera-t-il pas facile de comprendre que le peuple qui a résisté aux plus grands miracles résiste aux moindres? Si vous mettez les uns et les autres sur le même rang, qu'y a-t-il d'étonnant si le même peuple se montre également incrédule en présence des miracles qui sont à la base des deux alliances?... En repoussant Jésus-Christ vous portez témoignage contre vous-mêmes et vous êtes les dignes fils de ceux qui dans le désert ont résisté aux plus éclatantes manifestations de la puissance divine[2]. » L'incrédulité des Juifs est bien plus coupable que celle des païens. Qu'on ne s'étonne donc pas si leur châtiment a surpassé celui du proconsul qui, à leur instigation, a condamné le Christ. Pilate aurait dû, à en croire nos adversaires, avoir les membres déchirés comme Penthée, si le Christ était vraiment Dieu. Mais le vrai Penthée n'est pas le juge romain, c'est la nation qui a tué son Dieu et dont les membres palpitants ont été, en châtiment de ce crime, dispersés en lambeaux sur toute la surface de la terre, supplice plus terrible et plus durable que celui qui atteignit d'après la Fable l'ennemi de Bacchus[3]. L'incré-

[1] *Contra Cels.*, II, 74.

[2] Μαρτυρεῖτε δὲ ὧν τῷ Ἰησοῦ ἀπιστεῖτε, ὅτι υἱοί ἐστε τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἀπιστησάντων ταῖς θείαις ἐπιφανείαις. (*Id.*, II, 73.)

[3] Ὑπὲρ τὸν Πενθέως σπαραγμὸν διασπαρέν. (*Id.*, II, 34.)

dulité des Juifs a attiré sur eux les malheurs les plus terribles. Le temps de leur châtiment n'a pas été différé, il est déjà venu. Quel peuple a été ainsi chassé de sa capitale et de la patrie où il célébrait son culte national? La cause de cette catastrophe sans égale est leur attentat contre le Christ[1]. Mais leur condamnation a été l'occasion d'une grande bénédiction; elle a abaissé la barrière entre la vérité et l'humanité, et la bonne nouvelle du salut se répand sur la terre comme des flots longtemps contenus auxquels un libre cours a été rendu[2]. Ce n'est pas dans un autre dessein que le monde apaisé a été réuni sous les lois de l'empereur romain, car la multiplicité des Etats eût empêché la diffusion de la doctrine du Christ dans l'univers entier[3].

Origène, après avoir constaté l'endurcissement de la synagogue, va se tourner vers les païens en redisant la grande parole de saint Paul : « La porte des gentils nous est ouverte. » Nous retrouverons dans cette polémique plus philosophique le même genre d'argumentation dont il a usé si victorieusement contre les Juifs; mais malgré l'analogie du fond, elle prendra une forme admirablement appropriée aux nouveaux adversaires qu'il désire vaincre et convaincre. Sans doute, l'homme est toujours le même; qu'il traîne après lui la longue robe du scribe ou qu'il soit vêtu du court manteau du

[1] *Contra Cels.*, II, 8.
[2] Συνεχρήσατο τῇ ἀπιστίᾳ τῶν Ἰουδαίων πρὸς τὴν κλῆσιν τῶν ἐθνῶν. (*Id.*, II, 78.)
[3] *Id.*, II, 30.

philosophe, les coups décisifs ne sont pas portés de deux manières et c'est constamment au cœur et à la conscience qu'il faut viser. Aussi toutes les fois qu'il s'agira du dernier et suprême effort, l'apologiste usera de la même méthode et il cherchera à atteindre l'homme même dans le Grec comme dans le Juif. Mais il n'en est pas moins nécessaire de prévenir favorablement l'esprit de ceux que l'on veut persuader, et c'est dans cette partie préliminaire de la discussion que les procédés doivent varier selon les dispositions natives et les habitudes intellectuelles des diverses catégories d'adversaires. L'esprit humain en effet est fertile en ressources, il est essentiellement mobile, et tandis que la grande unité humaine se retrouve sous toutes les divergences dans le domaine moral, elle se brise dans le domaine intellectuel. Les préoccupations d'un peuple occidental ne sont pas celles d'un peuple oriental; le Grec métaphysicien et artiste ressemble peu au Juif qui maudit l'art comme une idolâtrie et préfère la moindre tradition de ses docteurs au plus ingénieux système. Aussi le devoir de l'apologiste est-il de se faire Juif aux Juifs et Grec aux Grecs, tout en s'efforçant sans cesse de ramener les uns et les autres aux sentiments primordiaux et universels qui sont la substance de la vie morale et qu'on peut appeler les sentiments humains par excellence. Il doit chercher à les faire jaillir en quelque sorte de toutes les questions débattues, même de celles qui paraissent appartenir le plus exclusivement à la pensée pure, afin d'arriver le plus tôt possible à cette phase de la

discussion où, les principales objections rationnelles étant écartées, il ne reste plus que la grande objection de la volonté rebelle et du cœur orgueilleux, dernier retranchement que l'on ne force que par la preuve morale directe, par l'appel incisif à la conscience. Les détours d'une argumentation infiniment riche et variée ramèneront Origène dans sa polémique contre l'hellénisme au même point où l'avait conduit sa discussion plus élémentaire et moins dialectique contre la synagogue.

Le grand docteur d'Alexandrie avait l'esprit trop élevé pour se laisser entraîner par ses adversaires à une réaction exagérée contre leurs idées. Les injustes accusations du judaïsme dégénéré ne l'ont pas empêché de reconnaître la grandeur de son passé. L'indignation bien légitime que lui inspiraient ses calomnies et ses menées ne l'a pas rejeté dans le gnosticisme; il n'a pas cessé de reconnaître l'unité essentielle de l'Ancien et du Nouveau Testament, tout en insistant sur ce que la religion nouvelle avait de supérieur et de définitif. Il a même défendu avec sa vigueur accoutumée les institutions mosaïques contre les attaques du paganisme; c'était défendre en réalité la base historique du christianisme. Les païens se plaisaient à représenter les Juifs comme une petite tribu égyptienne, révoltée contre ses rois légitimes, justement bannie de sa patrie, mais en ayant emporté ses croyances religieuses et les rites de son culte, bientôt défigurés dans les hasards d'une vie errante et misérable. Origène démontre aisément l'absurdité d'une pa-

reille explication des origines du judaïsme. Comment admettre qu'un peuple considérable se constitue en quelques jours à la suite d'une révolte et change si bien sa langue qu'il n'y ait aucune analogie entre l'idiome qu'il a improvisé et celui qu'il avait appris dans son enfance[1]? Les institutions religieuses de ce peuple consignées dans sa loi diffèrent totalement de celles des autres nations; elles l'élèvent au-dessus de l'universelle idolâtrie en lui interdisant toute représentation matérielle de la Divinité. Adorateurs du vrai Dieu, appelés à vivre d'une vie sainte, les Juifs véritables étaient des hommes divins[2]. Il serait souverainement injuste de faire rejaillir sur les origines du judaïsme l'opprobre de sa décadence. S'il n'a pu se maintenir à la hauteur où Dieu l'avait placé, il n'est pas moins certain que son commencement est glorieux, et que ce n'est pas à l'école d'une religion grossière comme la religion égyptienne qu'il a appris les grandes vérités sur lesquelles il reposait primitivement. Si les Hébreux n'avaient été que des esclaves égyptiens échappés de leurs fers, ils auraient emporté avec eux cette stupide adoration des animaux, honte éternelle de l'ancienne Egypte; ils eussent vénéré les chats et les crocodiles et ils n'eussent pas professé des idées si pures sur la Divinité. Ce n'est ni aux Chaldéens, ni aux Perses qu'ils avaient emprunté ce monothéisme sévère qui leur faisait adorer un seul Dieu, dans un seul temple, par un seul sacrifice[3]. Leur religion était

[1] *Contra Cels.*, IV, 31. [2] *Id.*, IV, 32.
[3] *Id.*, V, 42-51.

bien supérieure à la philosophie, même la plus éclairée, car tandis que les philosophes apportent encore leurs hommages aux autels des démons, le dernier des Juifs ne reconnaît qu'un Dieu unique et souverain[1]. Si ce peuple eût été fidèle à ses institutions, il eût offert au monde la réalisation d'une république idéale bien plus admirable que celle qu'a rêvée Platon. Il n'est pas vrai qu'Israël ait adoré le ciel et les anges; il n'a accordé son adoration qu'à Celui qui a fait toutes choses[2]. Origène en appelle aux illustres ancêtres du judaïsme, à Abraham, Jacob et Isaac, qui longtemps avant que les Chaldéens eussent songé à déifier les étoiles adoraient celui qui a fait les étoiles, sans se souiller de toutes les infamies auxquelles les Perses se livraient sans scrupules[3]. Abraham a le premier observé la circoncision; ce rite essentiellement judaïque n'est donc pas un emprunt fait à l'Egypte.

Longtemps avant que les sages de la Grèce primitive eussent enveloppé de fables ridicules les quelques parcelles de vérité qu'ils possédaient, longtemps avant les Orphée et les Linus, Moïse avait donné à son peuple des lois admirables, capables de l'amener au bien, dans des écrits où l'on trouve à la fois la clarté qui rend la vérité accessible à tous et la profondeur qui défie l'intelligence des esprits les plus sages. C'est dans ces pages inspirées que la grande notion de la

[1] Ἰουδαίων καὶ ὁ ἔσχατος μόνῳ ἐνορᾷ τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. (*Contra Cels.*, V, 43.)
[2] *Id.*, V, 6.
[3] *Id.*, VI, 8. Comp. I, 22.

création du monde par Dieu nous est révélée. « Il convenait que Celui qui a créé toutes choses et a donné des lois universelles, imprimât aux paroles qui le révélaient une puissance faite pour subjuguer tous les hommes[1]. »

Origène n'ignore pas que l'argument qu'il vient de produire ramène l'objection la plus grave soulevée contre le judaïsme par la philosophie panthéiste du temps. Il se réserve de la considérer en face dans la partie de son livre consacrée à la défense directe du théisme chrétien. Il se borne pour le moment à justifier en quelques mots cette religion « de gardeurs de moutons et de chevriers, » à laquelle tous les mépris d'une philosophie matérialiste n'enlèveront pas la gloire d'avoir donné la seule explication de l'origine du monde qui soit digne de Dieu et fondée en raison. N'est-il pas infiniment plus rationnel d'admettre, au lieu de ces déifications multiples de la matière forgées par l'imagination des Grecs, la foi en un Dieu qui a conçu et exécuté seul cet ouvrage parfait que nous appelons le monde? La convenance et la proportion de toutes les parties qui le composent démontrent l'unité de son auteur. Si Dieu n'est pas au-dessus et au dehors du monde, distinct de lui comme l'ouvrier est distinct de son ouvrage, il n'y a plus que deux hypothèses : ou bien Dieu est dans le monde, ou bien il est le monde lui-même; mais il ne saurait être une partie du monde, car toute

[1] Ἔπρεπε τὸν ὅλου τοῦ κόσμου δημιουργὸν δυνάμιν παρασχεῖν τοῖς λόγοις, κρατῆσαι πανταχοῦ δυναμένην.

partie est imparfaite et Dieu ne peut être imparfait; il n'est pas davantage le monde pris dans son ensemble, car comme l'univers n'est que l'ensemble des parties qui le composent, la raison ne saurait admettre que le Dieu suprême ne soit qu'un composé [1]. Il faut donc en revenir à la notion du berger de Madian. En conduisant ses troupeaux, il a reçu une révélation qui dépasse en vérité tout ce qui a jamais été imaginé dans les orgueilleuses écoles de la Grèce.

Origène a ainsi établi les titres du mosaïsme et il a renoué la chaîne des révélations divines dont le premier anneau remonte aux origines du monde. D'une part, il a démontré contre le judaïsme que cette chaîne aboutit à la croix du Rédempteur, et que c'est en réalité la briser tout entière que de ne pas admettre ce rapport étroit entre les deux alliances; d'une autre part, il a démontré contre le paganisme que la religion véritable ne date pas d'hier, et que si elle a reçu son divin complément avec l'Evangile, elle n'en remonte pas moins à un lointain passé qui surpasse en antiquité les cultes les plus vénérés. Elle a pour elle la nouveauté et la tradition, la jeunesse et la durée. Origène, en défendant la révélation mosaïque, a fermement posé les bases du théisme. Il a commencé cette vigoureuse polémique contre le panthéisme qui lui fait vraiment porter la cognée à la racine de l'antichristianisme de son temps et de tous les temps, car il le retrouvait à la

[1] Βαθύτερος λόγος δείξει, ὅτι κυρίως θεὸς ὥσπερ οὐκ ἔστι μέρος, οὕτως οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστί. (*Contra Cels.*, I, 23.)

base de l'idolâtrie la plus abjecte comme au fond de la spéculation la plus savante et la plus subtile. Qu'il apparût sous une forme grossière ou sous les voiles d'une philosophie grandiose, le plus redoutable ennemi de la vérité chrétienne était toujours le naturalisme.

Après avoir répondu à ces objections préliminaires, l'apologiste passe à la réfutation directe du paganisme, sans jamais sortir du calme qui convient au défenseur d'une religion dont le dernier mot est la charité. La philosophie païenne s'attaquait aux chrétiens avant de s'attaquer à leur doctrine ; elle les accablait de ses railleries et les poursuivait de ses calomnies. La première tâche d'Origène sera donc de détourner les unes et les autres avec force et dignité. Vous abandonnez les coutumes nationales, leur disait-on tout d'abord. Vous méprisez ce qu'il y a de plus sacré dans la patrie. Vous êtes de dangereux novateurs qui foulez aux pieds les lois nationales. Ces lois, répond Origène, peuvent être contraires à la morale éternelle. S'il faut se conformer à elles en tout état de cause, nous serons obligés d'approuver les parricides des Scythes et les incestes des Perses. La piété n'aura rien d'essentiel, mais sera une institution arbitraire et accidentelle [1]. « Chez les uns le crocodile est adoré, tandis que les autres le mangent sans scrupule ; d'autres trouvent bon d'adorer le lion, ailleurs c'est le bouc qui est l'objet du culte. Ainsi la piété d'un peuple devient

[1] Ἔσται κατ' αὐτὸν οὐ φύσει τὸ ὅσιον, ἀλλά τινι θέσει καὶ νομίσει θεῖον. (*Contra Cels.*, V, 27.)

l'impiété d'un autre peuple. C'est le comble de l'absurdité. » Si la religion se modifie de la sorte en passant d'un pays à un autre, pourquoi la morale ne subirait-elle pas des modifications semblables? Pourquoi d'une frontière à l'autre le courage ne deviendrait-il pas lâcheté et la tempérance intempérance[1]? Le respect absolu pour les coutumes nationales ne serait exigible que si chaque peuple était vraiment constitué par Dieu, dans tout l'ensemble de son organisation, mais il n'en est rien. La dispersion des nations a été tout d'abord un châtiment, et elle est devenue une cause fatale d'ignorance en éloignant les peuples de la source de la vérité, de cet Orient spirituel dont l'Orient asiatique d'où le soleil nous vient chaque matin est le brillant symbole[2]. Les mauvaises lois viennent des mauvais anges, et notre premier devoir est de briser ce joug impie. Le nouveau peuple de Dieu n'est pas d'ailleurs sans passé, sans chef et sans lois. Si l'on demande aux chrétiens d'où ils viennent, ils peuvent répondre : De la montagne de Sion, du haut de laquelle l'antique prophétie a fait entendre les oracles qui annoncèrent l'économie évangélique. Si on leur demande où ils vont, ils répondront : A cette montagne de l'Eternel, qui d'après les oracles sacrés doit être placée au-dessus de toutes les autres, même au-dessus de la montagne prophétique, à cette Jérusalem d'en haut, à cette cité du Dieu vivant qui est l'Eglise. « Cette maison divine doit être élevée au-dessus de la colline, c'est-à-dire de tout ce qui est élevé

[1] *Contra Cels.*, V, 27, 28. [2] *Id.*, V, 30.

en sagesse et en vérité aux yeux des hommes. Nous venons à cette maison sainte après avoir été rassemblés de toutes les nations, et nous nous exhortons mutuellement à embrasser la religion divine qui a été révélée dans les derniers temps par Jésus-Christ. Nous nous disons les uns aux autres : Venez, montons à la montagne de l'Eternel et à la maison du Dieu de Jacob, et il nous enseignera sa voie et nous y marcherons. Notre chef est Jésus-Christ et nous venons sous son étendard pour changer nos épées en socs et nos lances en faux. Nous ne porterons plus la guerre à aucun peuple, nous sommes devenus les enfants de la paix par Jésus, et pour ce général nous avons abandonné les coutumes de nos pères. S'il est sorti du milieu des Juifs, c'est pour paître de sa parole le monde entier [1]. »

Après avoir noblement vengé les chrétiens du reproche de substituer l'anarchie à l'ordre antique sur lequel reposaient la religion et l'Etat, Origène passe en revue les innovations de leur culte pour les justifier. Il en relève la spiritualité et reconnaît hautement que l'Eglise n'a ni sanctuaire, ni autels, ni images, mais qu'elle rend au Dieu qui est esprit un culte essentiellement spirituel. L'Eglise n'a d'autre autel que l'âme chrétienne, et ne brûle d'autre encens que celui de la prière. Les statues qui sont dignes de Dieu ne sont pas celles qui sortent des ateliers des statuaires, mais celles que le Verbe sculpte en nous; ce sont les

[1] *Contra Cels.*, V, 33.

vertus par lesquelles nous imitons le premier-né de toute créature qui nous présente en lui les types éternels de la justice, de la prudence, du courage, de la sagesse et de la piété [1]. En nous modelant d'après cette image parfaite du Dieu invisible, nous devenons une vivante représentation du bien et du beau véritable. Le marbre immortel dans lequel Phidias a taillé le Jupiter Olympien pâlit devant l'idéale beauté d'une âme formée à l'image de Dieu. Chaque chrétien est un temple de l'Esprit. Si nous n'avons pas de fêtes semblables aux vôtres, notre vie entière est une célébration de la gloire de Dieu par l'obéissance. Ainsi notre culte a sur le vôtre toute la supériorité de l'esprit sur la matière.

La philosophie païenne, peut-être par un sentiment secret de sa faiblesse, aimait à transporter le débat de l'école dans le forum, parce qu'elle savait bien que devant les tribunaux elle pouvait compter sur l'appui de la force matérielle. Nous l'avons vue accuser sans cesse les chrétiens de rébellion, assimiler leurs innovations religieuses à une révolution politique, donner un air de conspiration et de société secrète à leur culte et mettre un art perfide à intéresser l'Etat dans sa cause. Nous ne saurions trop admirer la réponse d'Origène à ces accusations; elle respire la plus courageuse franchise. Il ne cache pas que le christianisme qui rend docile ne rend pas servile, et que s'il est la meilleure

[1] Ἀγάλματα καὶ πρέποντα θεῷ ἀναθήματα, οὐχ ὑπὸ τεχνιτῶν κατεσκευασμένα, ἀλλ' ὑπὸ λόγου θεοῦ μορφούμενα ἐν ἡμῖν. (*Contra Cels.*, VIII, 17.)

garantie de l'ordre dans l'Etat en proscrivant tout esprit d'insubordination coupable, il n'est pas non plus favorable à la tyrannie des princes et à l'abjection des sujets. « Nous pensons, dit-il, qu'il faut savoir mépriser la faveur des rois, non-seulement quand elle s'achète au prix du meurtre, de l'infamie et de la cruauté, mais aussi quand il faut lui sacrifier son Dieu, ramper lâchement ou flatter. Cela est indigne d'hommes dont le cœur est généreux et vaillant et qui couronnent leurs vertus par le courage [1]. Toutes les fois que le pouvoir n'exige rien de nous qui soit contraire à la loi de Dieu, nous ne sommes pas assez insensés pour exciter contre nous le courroux du roi ou du gouvernement et pour attirer sur nous l'opprobre et la mort. Nous lisons, en effet, dans l'Ecriture : « Soyez « soumis aux puissances supérieures. » Il y aurait beaucoup à dire, ajoute-t-il, sur les princes qui exercent un empire tyrannique ou qui ne voient dans le pouvoir qu'un moyen de se repaître de voluptés et de délices. » Ainsi se conciliaient la soumission commandée par l'Evangile et l'indépendance non moins obligatoire. En ébranlant le paganisme les chrétiens n'ébranlent pas le droit des gouvernants. « Ce n'est pas le fils rebelle de Saturne qui établit les rois; c'est le Dieu souverain de toutes choses [2]. » Quant à ce qui concerne ces conciliabules secrets où l'on s'imagine que les chrétiens complotent la ruine de l'empire, Origène rappelle

[1] *Ἤ τινος μετὰ δουλοπρεπείας καὶ ταπεινότητος φωνῆς ἀλλοτρίας ἀνδρείων καὶ μεγαλοψύχων ἀνδρῶν.* (*Contra Cels.*, VIII, 65.)
[2] *Id.*, VIII, 68.

simplement que ces prétendues machinations se bornent à prendre en commun un repas fraternel. En vérité, l'agape est un péril public que l'on ne saurait trop tôt faire cesser! Dans le cas où un acte si saint serait interdit, Origène n'hésite pas à en appeler à ces lois supérieures de la justice et de la vérité pour lesquelles il faut savoir violer les lois humaines, car il y a une sainte rébellion qui n'est pas autre chose que l'obéissance envers Dieu [1]. Etranges factieux que ces hommes auxquels leur chef a interdit de tirer le glaive et qui se laissent immoler comme des agneaux [2]!

Les ennemis de l'Eglise ne dénonçaient pas seulement les chrétiens comme des rebelles, ils les accusaient encore d'être inutiles à l'Etat, et de ne pas mériter la protection d'une société dont ils déclinaient les charges. Origène écarte cette nouvelle calomnie avec non moins de succès que les précédentes. Il affirme qu'aucun citoyen ne rend à la chose publique des services aussi réels et aussi précieux que les chrétiens. En effet, par leurs prières, ils obtiennent pour l'Etat la protection et la faveur de Dieu. « Plus un homme a de piété, plus le secours qu'il prête au prince est efficace; il lui est plus utile que le soldat qui tue le plus d'ennemis [3]. » Les païens eux-mêmes admettent que leurs prêtres doivent être exempts du service militaire, pour qu'ils puissent offrir des sacrifices agréables à la Divinité avec des mains que le sang n'a pas souillées. Qu'ils

[1] *Contra Cels.*, I, 1.
[2] Ὡς πρόβατα.
[3] *Contra Cels.*, VIII, 73.

laissent donc les intercesseurs du Dieu vivant et vrai lui offrir pour l'empire le sacrifice de la prière et demeurer purs de toute violence. Ces combattants spirituels luttent contre les invisibles ennemis qui nous entourent; ils forment une armée plus secourable pour l'empire que les légions intrépides qui livrent d'incessants combats. Si nous ne combattons pas sous l'empereur, nous n'en combattons pas moins pour lui, dans ce camp de la piété d'où montent nos prières vers le ciel [1]. Les chrétiens sont donc plus utiles à leur patrie qu'aucun autre citoyen. « Ils apprennent à leurs concitoyens à honorer le Dieu de l'univers, ils élèvent ceux qui vivent vertueusement dans nos cités de la terre vers une patrie plus haute, qui est la cité de Dieu. »

Le paganisme antique adorait la fausse unité et lui sacrifiait tous les droits de l'individualité et de la conscience morale. Cette unité, il voulait la retrouver aussi bien dans la société religieuse que dans la société civile, et c'était l'une des raisons pour lesquelles il confondait les deux sphères. Bien qu'il ne pût pardonner aux chrétiens de faire schisme dans l'État en abandonnant les dieux reconnus, il eût été moins scandalisé de la formation d'une société religieuse nouvelle, si elle lui eût présenté le spectacle de cette unité qu'il idolâtrait; mais il reprochait amèrement à l'Église de développer incessamment l'esprit de changement, et après

[1] Χριστιανοὶ μᾶλλον εὐεργετοῦσι τὰς πατρίδας ἢ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων. (*Contra Cels.*, VIII, 74.)

avoir déchiré l'État par les plus tristes divisions, de se déchirer elle-même, et de se fractionner en sectes nombreuses. Origène établit que toute doctrine qui est d'une utilité majeure pour l'humanité provoque infailliblement un grand ébranlement dans les esprits, et qu'en devenant l'objet de la méditation assidue des penseurs, elle fait éclater des divergences de point de vue qui sont tout à son honneur. Ainsi la médecine par son importance même a agité beaucoup de graves questions qui ont été résolues dans des sens très différents. La philosophie qui veut être la médecine des intelligences a également enfanté de nombreuses écoles. Le judaïsme s'est partagé en diverses sectes pour l'interprétation de ses prophètes. « De même en a-t-il été du christianisme, qui a paru d'une haute valeur, non-seulement aux ignorants, mais encore aux plus savants des Grecs. Ce n'est pas l'esprit de division et d'ambition qui a produit les sectes qu'on lui reproche, mais plutôt le désir de comprendre sa doctrine qui animait les hommes lettrés [1]. » On peut être d'accord pour accepter la parole divine, et cependant différer dans l'interprétation de telle ou telle de ses parties; de ces divergences sont nées les sectes. Personne n'a encore songé à vouloir supprimer la médecine ou la philosophie, par la raison que l'une et l'autre discipline engendrent les divisions. Il est si vrai que ces divisions sont inévitables et tiennent à la nature même

[1] Οὐ *πάντως διὰ στάσεις καὶ τὸ φιλόνεικον, αἱρέσεις· ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ χριστιανισμοῦ.* (*Contra Cels.*, III, 12.)

de toute doctrine qui met en cause les premiers intérêts de l'humanité, que dès ses origines l'Eglise a vu se multiplier les sectes dans son sein ; les judaïsants et les non-judaïsants n'ont-ils pas rempli le premier siècle du bruit de leurs débats [1] ? L'apôtre Paul a été jusqu'à dire qu'il fallait qu'il y eût des sectes et des hérésies. En effet, elles servent d'épreuves au chrétien, elles exercent et trempent sa foi en le forçant à choisir la vérité en connaissance de cause [2]. Origène avait aussi répondu d'avance à tous les partisans de la fausse unité, sans oublier l'illustre auteur de l'*Histoire des variations*.

Les derniers reproches faits aux chrétiens renfermaient une singulière contradiction. D'une part, on leur opposait leur basse condition et leurs souffrances ; et d'une autre part, on les accusait d'être mus uniquement par l'intérêt personnel, et de n'avoir d'autre lien d'association qu'une lâche terreur. Il fallait choisir entre ces deux reproches, car si vraiment ils ne formaient qu'un ramassis de misérables vagabonds, il était difficile de soutenir que l'on s'enrôlât par ambition sous le haillon déchiré qui leur servait de drapeau. Quoi qu'il en soit de cette contradiction qu'Origène oublie de signaler, les deux objections sont victorieusement réfutées par lui tour à tour. Tout d'abord, comment oser prétendre que les chrétiens ne songent qu'à eux-mêmes, et ne se soucient pas du salut du monde, quand on les voit tout sacrifier, tout abandonner pour porter

[1] *Contra Cels.*, III, 11. [2] *Id.*, III, 13.

l'Évangile, non-seulement de ville en ville, mais encore de bourgade en bourgade, et le semer dans le monde entier; quand on les voit ne rien prendre, ne rien demander dans ces fatigants voyages, si ce n'est le strict nécessaire [1]. Comment accuser de lâcheté ceux qui n'ont d'autre peur que celle des jugements de Dieu? On insiste et l'on prétend qu'ils sont le rebut de la terre. Qu'on ne s'y trompe pas, ces malheureux que l'on croit être rejetés du ciel, sont en réalité le soutien caché du monde, qui n'est conservé que grâce à leurs prières; ils sont les dix justes de cette Sodome. « Ils sont le sel conservateur de la terre [2], et la terre subsiste tant que ce sel n'est pas corrompu. » Les chrétiens ne subissent les persécutions que dans la mesure où cela plaît à Dieu. S'il veut suspendre ces persécutions, les disciples du Christ s'avancent sains et saufs au milieu des haines déchaînées du monde, soutenus par celui qui a dit : *Prenez courage, j'ai vaincu le monde.* « Il l'a vaincu en effet, et le monde n'a d'autre pouvoir que celui que lui accorde encore son vainqueur. Nous avons mis notre confiance dans cette victoire [3]. Si Dieu veut nous renvoyer au combat de la piété, nous marcherons au-devant de nos ennemis en nous écriant : *Je puis tout par Christ qui me fortifie; tous les cheveux de notre tête sont comptés.* » D'ailleurs, l'affliction est en réalité un bien-

[1] Χριστιανοὺς μὴ ἀμελεῖν τοῦ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐπισπείρειν τὸν λόγον. (*Contra Cels.*, III, 9.)
[2] *Id.*, VIII, 70.
[3] Θαῤῥοῦμεν τῇ ἐκείνου νίκῃ. (*Id.*)

fait pour le chrétien; elle éprouve sa foi et le mûrit pour le ciel.

Si l'on invoque contre l'Église l'obscurité et la basse condition de la plupart de ses membres, l'apologiste répond avec l'éloquence de la charité que la meilleure gloire de la religion nouvelle est d'avoir songé aux déshérités de la terre. Ce n'est pas qu'elle repousse les sages et les intelligents et qu'elle favorise l'ignorance; non, elle reconnaît que le savoir est un acheminement au vrai [1], mais elle veut répandre ses bienfaits également sur tous les enfants des hommes. « Nous avouons hautement que nous désirons enseigner selon la doctrine de Dieu toute créature humaine; oui, nous voulons apporter à la jeune femme l'exhortation qui lui est appropriée, et apprendre à l'esclave comment, s'il devient libre intérieurement, il sera l'affranchi de notre religion. Nous nous croyons redevables aux ignorants comme aux savants. Nous agissons ainsi, afin de guérir toute âme douée de raison, et de la rétablir dans la communion de Dieu [2]. Nous ne refusons personne, non pas même l'homme inculte, ni l'esclave grossier, ni la femme ignorante, ni l'enfant, mais nous ne les acceptons que pour les rendre meilleurs [3]. Le brigand n'est pas exclu; si nous l'appelons à nous, ce n'est pas comme des larrons qui veulent grossir leur troupe, « c'est pour bander les plaies de son âme avec la vérité, et verser sur la

[1] Τὸ φρόνιμον εἶναι καλόν ἐστιν. (*Contra Cels.*, III, 50.)
[2] *Id.*, III, 54.
[3] Τούτους καλεῖ ὁ λόγος, ἵνα αὐτοὺς βελτιώσῃ. (*Id.*, III, 49.)

blessure enflammée des mauvais désirs le baume du Verbe, plus efficace que le vin et l'huile [1]. » Après tout, le prosélytisme digne de ce nom n'a d'autre but que d'amener les ignorants à la science; c'était déjà la vocation de la philosophie. Qu'y a-t-il donc à blâmer chez le chrétien qui, comme un médecin plein d'humanité, cherche les malades pour les guérir et les hommes fatigués pour leur rendre des forces [2]? D'ailleurs, si les pécheurs scandaleux ne sont pas exclus de l'Eglise, mais au contraire invités à y entrer ils sont en minorité, car la religion nouvelle se recrute surtout parmi les nobles cœurs qui aiment le bien et la vérité [3]. Cependant elle se tourne avec une tendre compassion vers tous ceux qui ont besoin d'elle, quels qu'ils soient. « J'avoue donc que je recherche même les plus stupides des hommes, pour les rendre meilleurs, autant que je puis; mais il est faux qu'ils constituent seuls l'Eglise chrétienne. Ma préférence est pour ces esprits intelligents et sagaces qui peuvent saisir les sens obscurs dans la loi, les prophètes et les Evangiles [4]. » En d'autres termes, le christianisme porte la lumière à tous les degrés de l'intelligence, depuis les plus bas jusqu'aux plus élevés.

Après avoir vilipendé le prosélytisme de l'Eglise, la philosophie païenne s'attaquait aux apôtres et aux premiers missionnaires de la religion nouvelle. Elle com-

[1] *Contra Cels.*, III, 61.
[2] Ὡς φιλάνθρωπος ἰατρός. (*Id.*, III, 74.)
[3] *Id.*, III, 65.
[4] *Id.*, III, 56.

parait ceux-ci à de vils artisans qui détournent les jeunes gens de l'enseignement d'un père vénérable et de maîtres illustres, pour les confiner dans leur boutique. « Ces vils artisans, répond Origène, sont des hommes qui élèvent notre âme par tous les moyens vers l'auteur de toutes choses, qui nous apprennent à fouler aux pieds tout ce qui est visible et passager et à entrer dans l'intimité de Dieu. Ce que nous enseignons à ces jeunes gens, que l'on nous accuse de séduire, vaut pour le moins ce qu'ils avaient appris de ces pères vénérables et de ces maîtres illustres dont on parle tant. Nous arrachons les jeunes femmes à l'impudicité, aux danses obscènes des théâtres, à la superstition; nous donnons au jeune homme un frein contre la volupté, en lui révélant non-seulement l'infamie de ces plaisirs, mais encore les périls qu'ils lui font courir et les châtiments qu'ils doivent attirer sur lui. » Qu'est-ce que la jeunesse avait donc appris de si beau et de si admirable des maîtres que l'on regrette pour elle? Elle avait appris à encombrer les théâtres et les mauvais lieux; elle s'était inoculé tous les vices. Ces souvenirs impurs n'étaient pas des trésors si précieux à conserver. Veut-on parler d'un enseignement vraiment philosophique, les chrétiens, bien loin de le rejeter, l'invoquent à leur appui. « Nous ne détournons pas les jeunes gens de la philosophie[1]; nous nous efforçons au contraire, quand nous les trouvons exercés par l'étude des sciences préparatoires, à les élever au sommet de

[1] Οὐκ ἀποτρέψω ἀπὸ τούτων τοὺς νέους. (*Contra Cels.*, III, 58.)

l'Évangile, inaccessible pour le grand nombre; nous les invitons à recevoir des chrétiens la philosophie enseignée par le Christ, les apôtres et les prophètes. » Que l'on se garde d'exagérer la valeur des maîtres qui ont précédé le Maître divin, et de nous les présenter comme des médecins habiles auxquels succéderait un empirique ignorant. En effet, si nous ne considérons plus simplement la philosophie d'une manière générale, comme une science qui communique des connaissances positives et exerce utilement l'esprit à la méditation; si nous la prenons dans les principaux systèmes qu'elle a élaborés, nous devons reconnaître qu'elle a fourni à l'humanité de pauvres médecins, et qu'il est urgent de leur retirer les malades qu'ils ne guérissent jamais. N'est-ce pas rendre service à l'homme que de l'arracher à la philosophie d'Épicure qui nie les dieux, à la philosophie péripatéticienne qui rompt tout lien entre la créature et la Divinité, et relègue la foi à la Providence parmi les superstitions? N'est-ce pas lui être secourable que de le soustraire à ce fier stoïcisme qui n'a rien su inventer de mieux qu'un dieu matériel, et aux vaines rêveries de la métempsycose enseignées par le disciple de Pythagore? En agissant ainsi, nous n'enlevons pas le malade à ses vrais médecins; nous le guérissons, au contraire, des blessures que lui a faites une philosophie trompeuse [1]. Qu'on cesse donc de prodiguer l'outrage

[1] Μεγάλων τραυμάτων, τῶν ἀπὸ λόγων νομιζομένων φιλοσόφων, ἀπαλλάσσομεν τοὺς πειθομένους ἡμῖν. (*Contra Cels.*, III, 75.)

aux défenseurs du christianisme ! C'est en vain qu'on les compare à des hommes ivres qui voudraient entraîner les autres hommes dans leur ivresse, ou à des aveugles qui voudraient que personne ne vît clair à côté d'eux. L'homme ivre, ce n'est pas le chrétien ; c'est l'adorateur de la matière enivré d'impudicité dans les temples de ses dieux ; l'aveugle, c'est celui qui, en face des œuvres grandes et belles de la création, ne sait pas reconnaître leur auteur pour l'admirer et l'adorer[1]. L'incurable faiblesse des philosophes tient à ce qu'ils se donnent eux-mêmes comme les objets de la croyance ; ils sont faibles et ignorants comme nous tous, et pourtant chacun d'eux nous dit : *Croyez en moi*[2]. « Pour nous, nous disons : Attachez-vous au Dieu souverain et au Maître parfait qui se révèle en Jésus-Christ. Nul de nous n'est assez insensé pour dire à ceux qu'il enseigne : « Je vous sauverai seul. » On voit donc qu'entre le christianisme et la sagesse antique il y a toute la différence qui existe entre une philosophie et une religion.

Ces dernières considérations appartiennent déjà à l'apologie positive. Origène, qui a écarté toutes les accusations dont on accablait les représentants de la religion nouvelle, entreprend maintenant la défense directe de l'Evangile. La philosophie païenne reprochait à l'enseignement chrétien sa forme qu'elle trouvait méprisable, sa méthode qui lui semblait violer toutes les lois de la raison, et sa doctrine qu'elle taxait de folie.

[1] *Contra Cels.*, V, 77.
[2] Οὐδὲ τὸ ἐμοὶ προσέχετε, κἂν διδάσκωμεν, φαμέν. (*Id.*, V, 76.)

Origène ne laissera tomber aucune de ces objections, et il les réfutera tour à tour avec autant de vigueur que de profondeur.

Cette simplicité un peu rude que l'on reproche au langage de l'Evangile est le secret de sa puissance. Grâce à elle, la barrière élevée par la philosophie entre les esprits cultivés et la masse des hommes a été abaissée; l'orgueilleux *ésotérisme*, qui avait condamné la majorité des hommes à l'ignorance et à une sorte d'ilotisme religieux, a été abrogé. Jésus-Christ n'a pas parlé pour quelques adeptes dont l'intelligence était polie et raffinée. « Il a éclairé le genre humain[1]; personne n'a été exclu de ses mystères. Dans son grand amour pour les hommes, il a donné aux esprits exercés une théologie assez sublime pour les arracher aux intérêts inférieurs, et il a su proportionner sa doctrine aux plus incultes, aux femmes les plus ignorantes, aux esclaves même. Cet enseignement divin, mis à la portée de tous, a seul rendu l'homme capable de réformer sa vie. » Qu'on cesse donc de railler le langage de nos saints livres. Ces paroles rudes et sans élégance se sont trouvées investies d'une incomparable puissance, comme si un charme magique y était caché; elles ont dompté l'intempérance et l'iniquité, elles ont enflammé de courage l'homme timide et l'ont porté à mépriser la mort pour sa religion. Ce charme secret ne peut être attribué à l'éloquence ou à la dialectique d'un Platon; c'était une divine vertu

[1] Αὐτὸν ἐπιλάμψαντα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. (*Contra Cels.*, VII, 41.)

répandue dans les écrits barbares des fondateurs de l'Eglise, qui n'avaient point appris leurs arguments dans les écoles, mais les avaient reçus du ciel. Aussi leur parole a-t-elle eu des ailes pour voler d'un bout du monde à l'autre, victorieuse du péché là même où il semblait à jamais établi par la nature et la coutume [1]. N'est-il pas évident que la supériorité d'un enseignement se mesure à sa popularité, à sa puissance de diffusion, car plus il répandra la lumière plus il sera utile aux hommes. Combien le christianisme ne s'élève-t-il pas au-dessus de la philosophie qui, en ne songeant qu'aux hommes instruits et en négligeant les esprits simples et non cultivés, a renfermé dans d'étroites limites un bien qui était destiné à tous, car il n'y a pas de monopole pour la vérité [2]. La grande philosophie de Platon, malgré tout son art, doit donc céder le pas à la rude prédication évangélique, qui peut dire, par la bouche d'un apôtre, qu'elle n'enseigne pas avec les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais qu'elle possède une démonstration d'esprit et de puissance. Ce n'est pas assez de proclamer la vérité si la parole n'est pas pénétrée d'une vertu divine, si la grâce n'en est la sève cachée [3]. Non-seulement l'enseignement chrétien ne se limite pas à une seule classe d'une nation, mais il est devenu l'apostolat du monde entier.

Cette simplicité de forme est plus qu'un moyen

[1] *Contra Cels.*, III, 68.

[2] Οὗτοι τὸ κοινωνικὸν εἰς κομιδῇ στενὸν καὶ βραχὺ συνήγαγον. (*Id.*, VI, 1.)

[3] *Id.*, VI, 2.

d'influence, c'est encore un acte de charité; elle manifeste l'amour du Christ et de ses apôtres pour les hommes. Origène compare la vérité à un aliment salutaire qui doit apaiser la faim des âmes. Les uns, ce sont les philosophes, l'ont apprêté avec des épices et des condiments précieux, aussi n'est-il destiné qu'aux palais délicats et blasés, aux riches et raffinés; on ne le sert que sur les tables opulentes sous les lambris dorés; il n'est plus accessible aux pauvres, ni à aucun de ceux qui vivent sous le chaume. Les autres, ce sont les chrétiens, ont dédaigné tous ces apprêts, et ils rompent aux multitudes affamées le pain qui descend du ciel. De quel côté est l'amour du bien public? est-ce du côté de ceux qui flattent les nobles, ou bien se trouve-t-il du côté de ceux qui veulent être utiles au peuple entier? La philosophie antique n'a voulu plaire qu'aux riches par les apprêts raffinés de son style, tandis que les disciples du Christ ont rejeté cette texture habilement nuancée du langage; ils n'ont pas voulu de cette sagesse humaine qui se plaît aux termes obscurs, ils n'ont point affecté les tournures rares et étrangères, ils ont parlé pour le peuple. Quand il s'agit de la vérité qui change le cœur, pourrait-on douter un moment qu'il faut cent fois préférer la simplicité qui la rend populaire à l'assaisonnement délicat qui la réserve au petit nombre [1]?

Il ne faut pas, au reste, exagérer la simplicité et la

[1] *Contra Cels.*, VII, 59, 60.

rudesse du langage des saints livres. Les prophètes ont eu leur éloquence enflammée et magnifique ; leurs écrits sont traversés de traits brillants comme par de grands éclairs [1]. Quant à la simplicité évangélique, elle a sa beauté à elle, beauté toute morale, mais qui n'en est pas moins admirable. Le Verbe s'est anéanti, mais il n'a pas paru sous une forme repoussante ; il était sans éclat, mais le prophète n'a point dit qu'il eût la laideur du corps. « Pour ceux qui ne sont pas montés avec lui sur la hauteur où il apparaît dans sa gloire, pour ceux qui n'étaient pas prêts à le suivre, le Verbe n'a aucune beauté, aucune majesté ; pour de tels hommes, sa forme est méprisable et sa parole est inférieure aux paroles humaines. On peut dire que les discours des philosophes sont plus beaux à ce point de vue que la Parole de Dieu, car celle-ci paraît une folie quand elle retentit devant le monde ; aussi ceux qui ne s'attachent qu'à cette folie apparente de la prédication disent-ils : *Nous l'avons vue, et il n'y avait en elle ni gloire ni beauté*. Mais elle a une divine beauté pour ceux qui ont reçu la force de la suivre et de monter avec elle sur le mont sublime [2]. » Il en est donc de la Parole du Christ comme de sa personne ; il faut aussi s'élever sur les hauteurs pour en connaître le prix. Jugée d'en bas, c'est-à-dire du point de vue du monde et du cœur naturel, elle est vile et misérable ; jugée d'en haut, c'est-à-dire du point de vue de la foi, elle est aussi

[1] *Contra Cels.*, VII, 59.

[2] Ἀναβαίνουσι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος, θειοτέραν μορφὴν ἔχει. (*Id.*, VI, 77.)

radieuse de beauté et de gloire que le Christ, quand il parut aux yeux de ses trois disciples le front ceint de la lumière du ciel. Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Ainsi, même pour cette question de forme, Origène a transporté le débat sur le terrain moral. La beauté divine aussi bien que la vérité échappe au profane; elle ne se dévoile qu'à celui qui est devenu digne de la percevoir. C'est que dans l'Evangile la forme est si près du fond divin, elle lui est tellement harmonique que celui qui méconnaît la doctrine du Christ doit nécessairement méconnaître la beauté de sa Parole. La beauté dans le christianisme peut se définir comme la pure transparence de la vérité.

Pour ce qui concerne la méthode dans l'enseignement chrétien, Origène n'a fait que reproduire la belle argumentation de Clément, non sans l'enrichir et la perfectionner. Il s'agit d'établir, on le sait, que le christianisme, en réclamant de nous la foi, ne viole en rien les lois de la certitude, comme il en est accusé, et qu'au point de vue de la raison véritable, sa prétendue folie est bien plus raisonnable que la sagesse du monde. Origène rappelle d'abord qu'un certain acte de foi et de confiance précède nécessairement toute grande entreprise humaine, de quelque nature qu'elle soit. Sans cet acte de foi, on ne se déciderait ni à naviguer, ni à se marier, ni à élever des enfants, ni à confier la semence du blé à la terre, car on est toujours incertain du résultat de ce que l'on entreprend. « Si l'espérance et la foi dans l'avenir sont la condi-

tion nécessaire de la conservation de la vie humaine, partout où nous reste quelque incertitude sur les résultats de notre activité[1], la foi ne nous paraîtra-t-elle pas surtout nécessaire, quand il s'agit d'une entreprise bien plus importante que de naviguer, que de se marier, ou que d'ensemencer la terre? Celui auquel il faut croire est le Dieu qui a fait toutes choses et qui dans ses grands desseins s'est exposé au péril et à une mort ignominieuse pour répandre la vérité parmi tous les hommes. » Il y a plus; nul ne s'enrôle dans une école de philosophie, nul ne se livre à ces hautes études, s'il n'a débuté par un acte de confiance envers le maître qu'il a choisi. Ainsi, cette foi que l'on raille est la porte de la philosophie qu'on nous oppose. Eh quoi! il serait raisonnable de mettre sa confiance dans un des chefs de ces innombrables écoles qui se sont fondées en Grèce et au sein du monde barbare, et il ne le serait pas de croire au souverain Maître qui nous a appris qu'il méritait seul notre adoration[2]! Il s'ensuit que le christianisme, en réclamant la foi de ses adhérents, ne prend pas une position étrange et exceptionnelle; il suit la règle commune, indiquée par la raison elle-même.

Cette foi d'ailleurs, comme nous l'avons vu, n'est point sans motifs; le chrétien a accordé sa confiance à Celui qui en est souverainement digne. Bien loin d'interdire l'examen, la foi le provoque; tout dans le chris-

[1] Συνέχει τὸν βίον ἐν πάσῃ πράξει ἀδήλῳ, ὅπως ἐκβήσεται, ἡ ἐλπὶς καὶ ἡ πίστις. (*Contra Cels.*, I, 11.)

[2] Πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ πιστεύειν; (*Id.*)

tianisme sollicite et aiguillonne la pensée. La philosophie la plus savante n'excite pas autant l'esprit de recherche que la révélation ne le fait par les oracles de ses prophètes, par ses paraboles et ses symboles[1]. Le christianisme reconnaît la supériorité d'une conviction solidement fondée sur toute autre[2]. Tandis que l'humble chrétien qui n'est pas appelé à de grandes investigations se contente pour tout argument de la parole du Maître, celui qui a reçu une vocation différente doit chercher des appuis à sa croyance soit dans l'interprétation de la sainte Ecriture, soit dans une argumentation philosophique. Les saints Livres eux-mêmes nous recommandent l'emploi de la dialectique[3]. Quand l'apôtre saint Paul traite la sagesse de folie, il parle de la sagesse de ce monde. Celle-ci est folie, parce qu'elle se concentre uniquement sur ce qui est sensible; elle ne croit qu'à la matière, elle n'admet rien au delà du visible. Nous avons le droit de la proclamer insensée malgré ses arguments captieux[4]. « Nous appelons au contraire sagesse de Dieu celle qui détourne notre âme des intérêts inférieurs pour l'élever jusqu'au Dieu bienheureux et souverain, celle qui nous apprend à mépriser tout ce qui est enfermé dans le temps et dans l'espace pour nous transporter dans l'invisible et nous faire contempler ce que

[1] Εὑρεθήσεται καὶ ἐν τῷ χριστιανισμῷ οὐκ ἐλάττων, ἐξέτασις τῶν πεπιστευμένων. (*Contra Cels.*, I, 9. Comp. *Id.*, III, 45-74.)

[2] Πολλῷ διαφέρει μετὰ λόγου καὶ σοφίας συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασιν, ἤπερ μετὰ ψιλῆς πίστεως. (*Id.*, I, 13.)

[3] *Id.*, IV, 9; VI, 14. Comp. VI, 7.

[4] *Id.*, III, 47-73.

l'œil n'a point vu[1]. » Le christianisme se présente à nous comme la philosophie la plus haute. Que si quelques-uns de ses adhérents parlent autrement et se vantent de leur ignorance, il serait injuste de faire remonter jusqu'à l'Evangile ce qui n'est imputable qu'à eux seuls. Les croyances chrétiennes sont en réalité fondées en raison[2]. « La foi est en harmonie avec les notions universelles inhérentes à l'homme[3]. L'âme douée de raison n'a qu'à consulter sa nature pour rejeter les dieux qu'elle a faussement adorés et pour retrouver son attrait natif pour son Créateur[4]. » Ainsi se maintient jusque dans la folie de la croix cette grande loi de la certitude qui fait naître celle-ci du rapport établi et manifeste entre l'âme et la vérité! Origène n'a garde d'oublier que la vérité religieuse appartient essentiellement à l'ordre moral. Il demande comment cette vérité serait en désaccord avec l'être humain dans lequel Dieu a gravé originairement sa loi, loi sainte qui demeure la loi par excellence, la charte du royaume universel et de la société spirituelle; aucune législation écrite ne saurait jamais prévaloir sur elle[5]. Dieu avait écrit d'avance dans l'âme humaine ce qu'il lui a enseigné par les prophètes et

[1] Σπεύδειν ἐπὶ τὰ ἀόρατα καὶ σκοπεῖν τὰ μὴ βλεπόμενα, ταῦτά φησι σοφίαν εἶναι Θεοῦ. (*Contra Cels.*, III, 47. Comp. III, 72.)
[2] *Id.*, III, 44.
[3] Τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ἀρχῆθεν συναγορεύοντα. (*Id.*, III, 40.)
[4] Φίλτρον ἀναλαμβάνει φυσικὸν τὸ πρὸς τὸν κτίσαντα. (*Id.* III, 40.)
[5] *Id.*, V, 37.

par le Sauveur [1]. Origène écarte donc aussi nettement que Clément toute opposition entre la foi et la science. L'une conduit à l'autre; car la science doit nécessairement reposer sur la foi dans cet ordre supérieur de la connaissance. Que la philosophie cesse donc de mépriser les croyances chrétiennes, qui bien loin d'abêtir la pensée, lui donnent des ailes pour l'élever dans la sphère du divin!

De la question de méthode Origène passe à ce qu'on peut appeler la question de fond. Il ne suffit pas d'avoir établi que la foi repose sur l'examen; il faut encore exposer le résultat de cet examen et montrer comment la doctrine chrétienne répond effectivement aux vrais besoins de l'âme et a des titres valables à notre confiance.

On opposait au christianisme les points de ressemblance qu'il avait avec les philosophies et les religions de l'antiquité. Origène réduit ces analogies à leur mesure exacte puis il s'en empare comme d'une preuve nouvelle à l'appui de sa foi.

Tout d'abord l'apologiste repousse comme injurieuse l'assimilation entre la religion nouvelle et les religions de la Perse et de l'Egypte. Entre le parsisme et l'Evangile il n'y a aucune analogie réelle; ceux qui font découler le second du premier tombent dans une erreur grossière, ils n'ont pas su distinguer entre les hérésies qui, comme la secte des ophites, dénaturent complé-

[1] Διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ σωτῆρος, ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. (*Contra Cels.*, I, 3. Comp. VIII, 72.)

tement la religion chrétienne, et cette religion elle-même[1]. Il faut avoir perdu entièrement le sens des choses divines pour établir une comparaison quelconque entre les saints mystères du christianisme et les fables absurdes de l'Egypte. Si l'on invoque le caractère symbolique de celles-ci comme une supériorité, l'Evangile n'a-t-il pas ses symboles? Il est vrai qu'ils sont sublimes au lieu de prêter à rire[2]. Quant aux légendes de la mythologie grecque et aux apothéoses de ses héros, qu'ils s'appellent Hercule ou Antinoüs, il y a autant de différence entre ces récits mensongers et les faits évangéliques qu'entre ces dieux impurs et la figure majestueuse et adorable du Christ[3]. Origène, à cette occasion, trace un parallèle admirable entre ces types inventés par les poëtes et le Maître divin qu'il adore[4]. Ce n'est pas à ces poëtes, aveugles conducteurs d'aveugles, que l'on doit demander de nous conduire dans la voie de la vérité[5].

Les opposants qui contestaient l'originalité du christianisme s'attachaient surtout à le confondre avec le platonisme. A les entendre, l'Evangile n'était qu'un platonisme mal compris; ils trouvaient plus d'une raison spécieuse à produire à l'appui de leur thèse. La philosophie de Platon était, comme nous l'avons vu, le plus haut essor de la pensée antique vers l'idéalisme; malgré toutes ses erreurs, elle avait exprimé les saintes aspirations de la conscience dans le plus noble langage, et tout en traînant après elle comme un poids fatal l'in-

[1] *Contra Cels.*, VI, 2. [2] *Id.*, III, 20. [3] *Id.*, III, 21.
[4] *Id.*, VII, 34. [5] *Id.*, VII, 41.

vincible dualisme sous lequel succombait la paganisme, elle avait entrevu du moins les vérités qu'elle n'avait réussi ni à consacrer définitivement ni à dégager de contradictions flagrantes. Il était naturel qu'il y eût une correspondance remarquable entre la religion qui mettait en pleine lumière ces grandes vérités et la philosophie qui avait contribué à leur frayer la voie. En outre, le christianisme, en se produisant dans le monde grec, avait dû parler sa langue; et cette langue, toutes les fois qu'elle exprimait des idées de l'ordre supérieur, était tout imprégnée de l'esprit de Platon. De là de nombreuses analogies d'expressions dont il était très facile d'abuser. Il importait donc extrêmement de revendiquer l'originalité de l'Evangile en face du platonisme. Origène a consacré à cette grave discussion la plus grande partie du sixième livre de son écrit contre Celse. Il commence par établir que si les chrétiens se rencontrent sur quelques points avec les platoniciens, s'ils sanctionnent les notions plus pures répandues par l'Académie sur la Divinité, s'ils rejettent à son exemple le polythéisme grossier de la foule, s'ils applaudissent aux belles paroles de Platon sur le souverain bien qui s'allume spontanément dans l'âme humaine, ils ont au moins cet avantage qu'ils agissent conformément à ces hautes croyances, tandis que les philosophes qui ont éloquemment disserté sur le souverain bien « descendent dans le Pirée pour adorer Diane comme une divinité, lui offrir des prières et participer à la fête célébrée à son honneur par une foule stupide. » Après avoir discouru sur l'âme et sur le

bonheur qui récompensera la vertu, oublieux de ces grandes idées que Dieu leur a manifestées, ils s'abaissent à de misérables pensées et sacrifient un coq à Esculape[1]. Il n'est pas vrai, comme on le prétend, que la philosophie antique ait dédaigné de s'appuyer sur des prodiges et ait placé toute sa confiance dans la puissance intrinsèque de la vérité. Tandis que les miracles de l'Evangile sont simples et grandioses, le faux merveilleux de la philosophie est un tissu de vaines légendes. Qui ne se rappelle les fables qui ont cours sur la naissance de Platon et sur les aventures de Pythagore[2]? Si l'on examine de près les belles pensées qui sont communes au platonisme et aux livres sacrés des chrétiens, on reconnaîtra d'abord qu'elles ont été exprimées par les prophètes bien des siècles avant le philosophe de l'Académie, tandis qu'il n'est pas possible d'accuser les prophètes et les apôtres d'avoir été chercher en Grèce ces perles précieuses[3]. Ensuite ces grandes pensées sont mêlées d'erreurs déplorables, même dans les écrits du divin Platon[4]; elles sont, en tous cas, incomplètes et présentées sous une forme obscure qui nuit à leur vraie beauté. Platon a dit, dans un noble langage, que « jamais aucun poëte n'a encore chanté et ne chantera dignement le bien qui est au-dessus des cieux. » Est-ce un motif pour accuser saint Paul de plagiat, quand nous l'entendons

[1] Ἀλλ' οἱ τοιαῦτα περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ γράψαντες καταβαίνουσιν εἰς Πειραιᾶ, προσευξόμενοι ὡς θεῷ τῇ Ἀρτέμιδι. (*Contra Cels.*, VI, 4.)

[2] *Id.*, VI, 8. [3] *Id.*, VI, 7, 9, 10. [4] *Id.*, VI, 17.

s'écrier : « Notre légère affliction du temps présent produit en nous le poids éternel d'une gloire infiniment excellente. Ainsi nous ne regardons point aux choses visibles, mais seulement aux invisibles, car les choses visibles sont pour un temps et les invisibles sont éternelles. » Origène commente ainsi ces belles paroles apostoliques : « Voilà, dit-il, le spectacle que Paul veut contempler ; soutenu par ce désir, il estime comme rien toutes les souffrances et les mépris, il porte légèrement le poids des afflictions et des peines, et la contemplation de l'invisible allége pour lui tous les tourments. Nous avons un grand prêtre qui, par la grandeur de sa vertu et de son intelligence, a pénétré dans les cieux : Jésus, le Fils de Dieu. Il a promis de conduire dans le séjour qui est au-dessus du monde ceux qui ont saisi dignement et pratiqué les saints mystères. « Là où je serai, leur a-t-il dit, vous y serez aussi. » Voilà pourquoi nous espérons parvenir au plus haut des cieux, après nos souffrances et nos luttes. Là nous nous désaltérerons aux sources jaillissantes de la vie ; là nous nous plongerons dans le fleuve de la connaissance, nous serons élevés sur les hauteurs où coulent ces eaux sacrées dont le murmure est la louange de Dieu. Nous aussi nous le louerons et, au lieu d'être entraînés dans le mouvement des cieux, nous demeurerons dans la contemplation de ce qui est invisible et divin[1] ; nous serons élevés au-dessus du créé et, comme l'a dit l'Apôtre, nous verrons face à face. Alors

[1] Ἀεὶ πρὸς τῇ θέᾳ ἐσόμεθα τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ. (*Contra Cels.*, VI, 20.)

ce qui est imparfait sera absorbé par la perfection. »

Tous ceux qui ont cherché à confondre le christianisme et le platonisme ont surtout insisté sur la doctrine du Verbe, et ont pris l'analogie du langage pour la ressemblance des idées. Origène n'a pas présenté une réfutation directe de cette erreur; il s'est contenté de rappeler en termes précis ce qu'est le Verbe pour les chrétiens. Il n'est pas une simple idée impersonnelle et flottante : il est le Sauveur et le Fils de Dieu. Personne ne peut connaître dignement ce premier-né de la création, increé lui-même, si ce n'est le Père qui l'a engendré, et personne ne peut connaître le Père si ce n'est le Verbe, qui est la vie, la sagesse et la vérité [1]. Origène a réduit ainsi à sa juste valeur l'assimilation entre la philosophie et le christianisme. Ce n'est pas sur les pas de ces dialecticiens subtils, qui ont entrevu quelques vérités partielles, que nous parviendrons à entrer dans le sanctuaire divin. Un seul en ouvre la porte, c'est celui qui en est le pontife, le Fils même de Dieu, le Verbe increé, qui dissipe les ténèbres dont le Très-Haut s'enveloppe comme d'un vêtement.

La différence entre le christianisme et la sagesse antique apparaît surtout dans la diversité de leurs effets. « Les vérités énoncées par Platon sur le souverain bien, dit Origène, n'ont pas eu pour résultat de conduire ses lecteurs ou de l'élever lui-même à la piété réelle, tandis que la sainte Ecriture, dans sa simpli-

[1] Ὁ ἔμψυχος λόγος, σοφία αὐτοῦ καὶ ἀλήθεια. (*Contra Cels.*, VI, 17.)

cité, a enflammé d'ardeur ceux qui l'ont lue avec bonne foi; elle est l'huile sainte qui nourrit, dans leur cœur, la lumière que les cinq vierges sages de la parabole conservent dans leur lampe[1]. »

On ne saurait trop admirer, chez Origène, la modération d'une pensée qui sait se retenir à temps sur sa propre pente, et la juste mesure qu'il garde dans sa polémique. C'est ainsi qu'il ne se laisse pas entraîner à envelopper toute la culture antique dans un anathème sans restriction. Satisfait d'avoir établi l'originalité et la nouveauté de la religion du Christ, il se plaît à reconnaître qu'elle a trouvé des pierres d'attente dans l'ancien monde, et, ces pierres d'attente, il ne les voit pas seulement dans les écoles des philosophes, mais jusque dans les temples souillés du paganisme. Il n'y avait rien à ajouter à ce que Clément avait si bien dit sur la haute mission de la philosophie grecque. Origène reconnaît explicitement que tous les éléments de vérité qu'elle renferme lui viennent de la grâce divine[2]. Mais il va plus loin; il demande aux mythes les plus absurdes de lui révéler, au travers de leur égarement, les aspirations de la conscience humaine. Il voit, dans les fables nombreuses qui roulent sur la naissance miraculeuse des héros ou des sages les plus éminents, un pressentiment vague de l'incarnation. « On pensait, dit-il, que l'on devait rapporter à un enfantement merveilleux

[1] *Contra Cels.*, VI, 5.
[2] Ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ταῦτα καὶ ὅσα καλῶς λέλεκται ἐφανέρωσε. (*Id.*, VI, 3.)

la naissance de l'homme qui l'emportait sur tous les autres par la sagesse ou la puissance[1]. »

Les mêmes idées sont exprimées, avec une grande poésie, dans son commentaire sur le Cantique des cantiques. La Sulamith figure à ses yeux tantôt la nation choisie de Dieu, tantôt le paganisme, car l'âme humaine n'a cessé de soupirer en tout lieu après la pleine communication du Verbe. L'humanité païenne a reçu les gages de l'amour céleste dans la loi naturelle gravée dans la conscience, dans le don royal de la liberté et dans ces vérités incomplètes que lui ont apportées ses législateurs et ses philosophes, messagers et prophètes du Verbe, au sein d'une profonde obscurité[2]. C'est elle qui est cette fille de la montagne, noire comme les tentes de Kédar, et pourtant belle entre les femmes; elle est encore cette reine de Scéba venant des extrémités de la terre pour contempler le roi pacifique que la Judée a possédé[3]. Elle ne lui apporte rien qu'un ardent désir de le contempler et de l'écouter, rien qu'un cœur qui l'appelle, rien qu'une brûlante aspiration, rien qu'un soupir et un gémissement. « C'est toi que je veux entendre et voir, » s'écrie-t-elle. Mais Dieu demande-t-il autre chose que ce sou-

[1] *Contra Cels.*, I, 37.

[2] « Sicut enim ecclesiæ dos fuit legis et prophetarum volumina, ita huic lex naturæ et rationalis sensus ac libertas arbitrii dotalia munera deputentur. Habens autem hæc dotis suæ munera, sit ei primæ eruditionis doctrina a monitoribus doctoribus descendens. » (*In cantic.*, lib. I. *Opera*, III, 37.)

[3] « Nigra sum, pro eo quod non descendo de stirpe clarorum virorum... Venit ergo et hæc ecclesia ex gentibus audire sapientiam Salomonis veri. » (*Id.*, p. 46, 47.)

pir et ce gémissement? Qui donc avait troublé, au sein de sa gloire, la reine brillante, image fidèle du paganisme dans ses jours de jeunesse et de force? Qui donc l'avait poussée à chercher le Dieu inconnu, l'époux mystérieux pour lequel elle était faite? Origène nous le dit lui-même : « Nous affirmons que la nature humaine ne peut toute seule, sans le secours de Celui qu'elle cherche, le chercher ou le trouver. Demandez-le à ceux qui l'ont trouvé ; ils vous diront qu'après avoir fait ce qu'ils pouvaient pour le connaître, il a fallu qu'il se dévoilât à eux selon son bon plaisir pour qu'il leur fût connu autant que cela est possible à l'homme dans sa condition corporelle[1]. » N'y a-t-il pas, dans ces mots, le développement anticipé de cette grande parole que Pascal croyait entendre de la bouche même de Jésus-Christ : *Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé.* Origène s'est contenté de ces vues générales sur la préparation au sein de l'ancien monde; la tâche de ses successeurs eût été de les développer et de les confirmer par une large étude des mythologies, mais il eût fallu pour cela que son école ne fût pas si tôt dispersée et que le courant de sa noble pensée ne se fût pas perdu si tôt sous le lourd amas des traditions ecclésiastiques, pour ne reparaître que bien des siècles plus tard. L'humanité est la fiancée du Verbe; elle l'a cherché par tous ses efforts et appelé par toutes ses voix : tel est le résumé de cette partie de l'apologie d'Origène.

[1] Ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ζητῆσαι τὸν Θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου. (*Contra Cels.*, VII, 42.)

Le désiré des nations est enfin venu. Ce grand fait doit maintenant être établi victorieusement contre toute objection. Il n'est pas une seule de ces objections qui ne procède du panthéisme païen ; ni la création, ni la chute, ni la rédemption ne se conçoivent du moment que l'on nie la liberté en Dieu et en l'homme ; il n'y a plus de drame, plus de combat, mais simplement une succession de faits inévitables enchaînés par la loi de la nécessité. Il faut donc, avant tout, mettre hors de cause le principe de liberté ; toute argumentation qui ne commence pas par là manque de sérieux et ne saurait aboutir.

Déjà, dans sa défense du monothéisme juif contre les attaques du panthéisme païen, Origène avait établi fermement l'idée d'un Dieu libre et personnel, créateur et maître souverain du monde. Il renverse maintenant, par une argumentation serrée, l'hypothèse si chère à l'ancienne philosophie d'une longue chaîne de divinités inférieures qui, sous le nom de démons, feraient descendre la vie divine par des émanations graduées du Dieu esprit jusqu'aux créatures inférieures, et combleraient ainsi l'abîme entre le monde spirituel et le monde matériel[1]. Malheureusement il ne s'explique pas nettement sur l'origine de la matière, parce que lui-même n'est pas fixé sur ce point et qu'il subit encore à quelque degré l'influence du platonisme. Mais il ne repousse pas moins toute identification entre l'élément matériel et le mal ; il maintient

[1] *Contra Cels.*, VIII, 1-16.

fermement la grande doctrine de la résurrection des corps; l'élément corporel doit être à la fois maintenu et spiritualisé; déjà, dans la vie présente, le corps supplicié des confesseurs est glorieux devant Dieu; il est ennobli toutes les fois qu'il souffre pour le bien[1]. Le principe moral est ainsi complétement sauvegardé. Origène affirme nettement que « Dieu est l'unique ouvrier qui a tout fait dans un même but et pour une même fin[2], » et que sa providence gouverne librement l'œuvre de ses mains, comme le prouve, malgré les affirmations contraires, la proportion des biens et des maux dispensés à l'humanité[3].

Il n'est donc pas permis de ne voir, dans le monde et dans l'histoire, que le simple développement de lois purement naturelles et l'évolution monotone d'une destinée toujours semblable à elle-même. Nous y reconnaissons sans cesse l'intervention de la volonté souveraine et toute-puissante qui gouverne l'univers comme elle l'a créé, avec une entière liberté et en demeurant affranchie des lois qu'elle lui a données[4]. Le Dieu libre a voulu que les êtres formés à son image fussent libres comme lui. S'il n'est point de borne à sa connaissance; s'il voit se dérouler sous son regard, non-seulement les destinées du monde, mais encore chaque existence individuelle, sa prescience n'est point la cause déterminante des faits moraux qui se pro-

[1] *Contra Cels.*, VIII, 50.

[2] Ἕνα θεὸν πάντων δημιουργὸν, πρός τι καὶ ἕνεκέν τινος ἕκαστον πεποιηκότα. (*Id.*, IV, 55.)

[3] *Id.*, IV, 65-69.

[4] *Id.*, IV, 54.

duisent, et ainsi la liberté de l'homme subsiste intacte. Toutes les objections que l'on tire de la connaissance infinie de Dieu n'ont aucune portée[1].

Une fois la liberté sérieusement admise, les principales difficultés que l'on oppose au christianisme disparaissent. La liberté seule permet une explication satisfaisante du redoutable problème de l'origine du mal, que l'on rencontre sur le seuil même de l'histoire. Le mal ne vient point de Dieu; il ne procède pas non plus de la matière. Le mal n'est pas autre chose que la méchanceté, et celle-ci naît d'une détermination de la volonté : nous appelons maux les actes pervers qui émanent de la volonté[2]. Les démons ne sont pas l'œuvre de Dieu en tant que démons; ils ont été créés par lui dans leur qualité de créatures raisonnables, et c'est à leur volonté seule qu'il faut attribuer leur perversité actuelle[3]. Gardons-nous de considérer le bien et le mal comme deux réalités substantielles opposées l'une à l'autre : ce sont plutôt deux activités morales différentes. Le mal n'est donc point une création divine. Si l'on objecte que les maux physiques procèdent parfois de Dieu, Origène le reconnaît, mais c'est à titre de châtiment et dans le dessein de ramener au bien ceux qui s'en sont écartés[4]. Prétendre que Dieu aurait dû créer les hommes de telle sorte qu'ils fussent absolument liés au bien, c'est oublier que sans li-

[1] *Contra Cels.*, II, 20.

[2] Οὐκ ἔστι κακὰ ἐκ θεοῦ· τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικὸν, αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστὶν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν. (*Id.*, VI, 70.)

[3] *Id.*, IV, 69.

[4] *Id.*, VI, 54, 57.

berté la condition première du bien disparaît et que la vertu repose toujours sur une libre détermination[1].

Si la liberté seule explique la création et l'origine du mal, seule aussi elle nous initie à l'œuvre immense de la rédemption.

Une philosophie superficielle et matérialiste ravale l'homme au-dessous de la brute. Le philosophe chrétien relève avec éloquence la grandeur de la nature humaine qui a conservé, malgré sa déchéance, une inaltérable parenté avec Dieu. « On ne saurait, dit-il, comparer à un ver de terre l'être doué de raison qui est capable du bien. L'idée du bien renfermée en lui et les germes de la vertu qui ne sauraient être détruits empêchent cette injurieuse comparaison. La raison, qui procède du Verbe divin, maintient une indestructible relation entre l'être rationnel et Dieu[2]. » Qu'on ne dise pas que l'homme est au-dessous des animaux, parce qu'il ne pourvoit pas si facilement à ses premiers besoins. Cette infériorité est, en réalité, une supériorité, car elle stimule son activité, et Dieu a voulu exercer ses forces et ses facultés pour l'amener à tous les progrès des arts et de la civilisation[3]. Il est investi d'une royauté véritable sur tous les êtres inférieurs[4].

Après tout, il y aura toujours entre l'animal et l'homme toute la différence qui existe entre l'instinct

[1] Ἀρετῆς ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς τὴν οὐσίαν. *Contra Cels.*, IV, 3.)
[2] Οὐκ ἐᾷ τὸ λογικὸν ζῶον πάντῃ ἀλλότριον νομισθῆναι θεοῦ. *Id.*, IV, 25.)
[3] *Id.*, V, 76. [4] *Id.*, V, 78.

et la raison, cette image de Dieu en nous[1]. Aussi le monde a-t-il été fait, non pour les êtres simplement doués d'instinct, mais pour ceux qui sont doués de raison. Tandis que Dieu ne s'irrite ni contre les singes ni contre les mouches, il châtie les hommes qui violent sa loi[2]. Ce châtiment révèle son respect et son amour pour la créature humaine, et nous fait comprendre d'avance comment il remuera le ciel et la terre pour la sauver. L'incarnation et ses abaissements se conçoivent à ce point de vue. Ce n'est pas pour augmenter sa gloire que le Verbe est descendu sur la terre, c'est afin de nous réhabiliter en nous éclairant de sa lumière et en nous amenant à lui par une tendre familiarité[3]. Qu'est-ce après tout que cet abaissement, sinon le sacrifice de l'amour rédempteur? « Quand on a une juste idée de ce que doit être la condition de l'âme dans la vie éternelle, de sa nature et de son principe, on ne trouve pas si ridicule que l'immortel par excellence ait pris un corps mortel, on ne s'imagine pas que son dessein fût de passer d'un corps dans l'autre selon l'idée de Platon; non, il avait un motif plus sublime. On conçoit qu'il se soit incarné une seule fois au nom de son amour pour l'humanité; il voulait recueillir les brebis dispersées de la maison d'Israël, ces brebis qui étaient descendues des montagnes et pour lesquelles le divin pasteur de la parabole a laissé celles qui étaient restées au bercail[4]. » L'incarnation d'ailleurs ne doit pas être prise dans un sens grossier et

[1] Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ὁ λόγος. (*Contra Cels.*, IV, 85.)
[2] *Id.*, IV, 98. [3] *Id.*, IV, 6 [4] *Id.*, IV, 7.

indigne de Dieu; le Verbe résidait déjà dans le monde avant d'y avoir revêtu un corps, puisque, d'après saint Paul, nous vivons en lui. Ceux qui s'imaginent que le trône du ciel est resté vide quand le Fils de Dieu est venu ici-bas soumettent la Divinité aux conditions de l'espace et du temps et oublient sa toute-présence [1].

Si l'on demande pourquoi l'incarnation a été si tardive, Origène répond en invoquant les nécessités morales de la préparation et en rappelant combien d'obstacles l'humanité rebelle a opposés à Dieu; ce sont les péchés de la race d'Adam qui ont amené sa dispersion et la réjection momentanée de tant de peuples [2]. N'oublions pas que le Verbe a eu, dans les prophètes, de saints représentants qui lui frayaient la voie longtemps avant qu'il parût dans le monde [3].

L'incrédulité railleuse ne s'attaquait pas moins aux effets de la rédemption qu'à la cause divine qui les produisait; la conversion était pour elle une chimère; Origène lui oppose tout d'abord des faits positifs que ses contradicteurs étaient tenus d'accepter comme lui. Personne ne conteste que la philosophie n'ait produit plus d'une fois une amélioration partielle dans les mœurs de ses adeptes. Il n'est donc pas vrai que l'homme soit lié fatalement à sa condition première. La même conclusion s'impose bien plus sûrement à l'esprit s'il s'élève à la considération de l'être humain en soi, s'il se souvient que le mal n'est point essentiel à notre nature telle que Dieu l'a créée. Lors même

[1] *Contra Cels.*, IV, 17. [2] *Id.*, IV, 4. [3] *Id.*, IV, 8.

que nous nous sommes laissé pervertir par de funestes influences, il est toujours facile au Verbe de nous ramener à notre condition première. La difficulté de la conversion tient à l'obstination d'une volonté rebelle[1]. C'est ainsi qu'Origène en appelle constamment à l'idée morale pour établir la vérité du christianisme contre une spéculation panthéiste et fataliste. Tant qu'il demeure sur ce terrain et qu'il revendique les grands principes du théisme, il est incomparable; les imperfections de son système reparaissent dès qu'il cherche à réfuter les minutieuses objections tirées des textes sacrés. Il se sert alors imprudemment de sa méthode allégorique, et se dérobe trop souvent tout ensemble à la difficulté et à la réponse. On ne peut contester non plus qu'il n'abuse de l'anthropomorphisme et qu'il n'écarte, par ce moyen, plus d'un élément important de la révélation.

Le christianisme a été vengé des attaques des Juifs et de celles de la philosophie païenne. Il est démontré qu'il répond aussi bien aux grandes lois du monde moral qu'aux besoins immortels de la conscience. Origène pourrait penser que sa tâche est achevée et se contenter, à l'exemple de Clément d'Alexandrie, de présenter la personne adorable du Christ au cœur et à la volonté de l'homme, en le pressant de se décider, bien assuré que si l'homme écoute l'instinct du divin qui est en lui il tombera vaincu et convaincu aux pieds du Verbe. Mais l'apologiste fait un pas de plus;

[1] *Contra Cels.*, III, 69.

après la réfutation des objections, il donne les preuves positives de la religion, sans s'écarter un instant de sa royale méthode, sans jamais renoncer à la grande preuve morale.

Nous savons d'avance qu'Origène n'accordera pas une valeur exagérée à la preuve externe. Rien ne serait plus opposé à son point de vue que de fonder la croyance principalement sur le miracle : ce serait supprimer le droit d'examen et la libre assimilation de la vérité; ce serait déclarer que la persuasion proprement dite est impossible, qu'il n'y a aucune affinité entre l'homme et la vérité, et qu'il faut écraser notre esprit sous un coup d'autorité au lieu de l'élever dans la région du divin; ce serait enfin donner un démenti flagrant aux principes essentiels de la théologie et de l'apologie du grand Alexandrin. Qu'on ne prétende pas que, du moment où il ne fait pas du miracle la preuve décisive du christianisme, il l'a réduit à néant; au contraire, il lui donne une valeur bien plus haute puisqu'au lieu d'en faire un argument il en fait l'objet même de la preuve; le miracle n'est plus un simple titre juridique sur la production duquel nous croyons: il est la substance même du christianisme, qui n'est pas autre chose que l'intervention surnaturelle de l'amour divin pour nous sauver, c'est-à-dire un grand miracle dont les miracles particuliers sont la manifestation partielle et incomplète. Ceux-ci n'ont de valeur qu'en tant qu'ils laissent briller, au travers de leur enveloppe merveilleuse, une flamme de l'amour divin et un pur rayon de la perfection morale du

Christ. Le merveilleux ne saurait à lui seul établir la vérité d'une doctrine, par la raison bien simple que, d'après Origène, il peut être détourné au service de la puissance du mal. Nous n'avons pas à développer ici sa doctrine sur les démons; c'est l'un des côtés les plus bizarres de sa théologie. Il partageait, à cet égard, les idées superstitieuses de toute l'antiquité chrétienne, en les recouvrant d'une teinte platonicienne. Lui aussi en faisait des espèces de demi-dieux malfaisants, investis d'un pouvoir considérable dans le royaume du mal, et capables d'accomplir de véritables prodiges pour séduire les hommes. Il admettait ainsi toute la fantasmagorie du polythéisme et la réalité des actes magiques. Si pour Origène les miracles païens viennent de l'enfer, ils n'en sont pas moins à ses yeux des miracles incontestables[1]. Les démons ont essayé, par leur moyen, de résister aux manifestations surnaturelles de l'amour de Dieu[2]; mais ils n'ont réussi qu'à les rendre plus éclatantes, car il n'est pas possible que le bien soit moins puissant que le mal[3]. Il résulte de ces considérations, que le miracle pris en lui-même peut aussi bien prouver l'erreur que la vérité. S'il suffit d'un prodige pour commander la foi, les démons, qui savent enfermer leur esprit subtil dans les animaux les plus intelligents, faire mouvoir les astres pour confirmer les tromperies des astrologues et qui mettent

[1] *Contra Cels.*, IV, 92.

[2] Διὰ τοῦτο οἱ μὲν ἐπὶ γῆς δαίμονες ἐβουλήθησαν κωλῦσαι τὴν νομὴν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας. (*Id.*, III, 29.)

[3] *Id.*, II, 51.

les forces cachées de la nature au service des enchanteurs, pourraient avoir raison du Christ, et les magiciens vaudront les apôtres. Origène n'excepte de cette incapacité apologétique qu'un seul miracle : c'est la guérison des démoniaques. On ne peut supposer en effet que les démons se chassent eux-mêmes. Il y a donc ici une évidente intervention de la puissance divine[1]; mais, quant aux autres miracles, ils ne tirent leur valeur que de leur caractère moral, et ainsi la preuve externe nous reporte à la preuve interne.

Origène admet, du reste, que les miracles ont été nécessaires à l'établissement de la religion nouvelle. « Si nous voulons parler conformément aux lois de la probabilité sur les origines du christianisme, dit-il, nous reconnaîtrons qu'il n'est pas vraisemblable que les apôtres du Christ, hommes sans lettre et sans culture, se fussent confiés pour annoncer l'Evangile en autre chose que dans la puissance qui leur avait été conférée, et dans la grâce divine qui ajoutait l'évidence à leur parole. Il n'est pas vraisemblable non plus que leurs auditeurs eussent renoncé aux coutumes antiques de leurs pères, et eussent adopté des dogmes si étrangers et si nouveaux pour eux, si la prédication apostolique n'avait eu la confirmation du miracle et le sceau du prodige[2]. » Mais ce n'est pas ce merveilleux brut en quelque sorte qui eût suffi à une telle révolution, il fallait le miracle tel que le christianisme le présente, avec ses caractères moraux. En effet

[1] *Contra Cels.*, III, 36.

[2] *Id.*, VIII, 46. Comp. II, 52.

quand nous considérons les faits extraordinaires rapportés par les évangiles, nous devons nous demander pour quelle fin ces prodiges ont été accomplis, si c'est pour servir l'humanité ou bien pour lui nuire, et quel profit celle-ci en a retiré [1]. C'est donc le but du miracle qui en détermine la portée. Or le but divin des miracles du christianisme apparaît clairement quand on considère l'appui précieux qu'ils ont prêté à la prédication des apôtres pour arracher le monde au paganisme.

C'est surtout en remontant à Jésus-Christ qu'éclate la différence entre le surnaturel chrétien et la magie. « Quel est le magicien qui invite les spectateurs de ses prodiges à réformer leur vie ou qui enseigne la crainte de Dieu à ses admirateurs, et s'efforce de les persuader de se conduire comme devant comparaître devant leur juge? Les magiciens ne font rien de semblable, soit qu'ils en soient incapables, soit qu'ils ne le veuillent pas. Chargés eux-mêmes des péchés les plus honteux et les plus infâmes, comment entreprendraient-ils la réformation des mœurs? Le Christ, au contraire, ramenait au bien les témoins de ces miracles tous empreints de sa sainteté. C'est ainsi qu'il s'est donné comme le modèle de la perfection, non-seulement à ses disciples immédiats, mais encore à tous les autres hommes. Aux premiers, il a appris à enseigner à leurs auditeurs quelle est la volonté de Dieu, et il a montré à l'humanité, *bien plus par sa vie et ses paroles que par ses*

[1] Τὸ τέλος ἴδωμεν. (*Contra Cels.*, VIII, 46.)

miracles[1], le secret de la sainteté qui permet de plaire à Dieu en toutes choses. Si telle a été la vie de Jésus, comment le comparer aux charlatans, et pourquoi ne pas croire qu'étant Dieu il est apparu, selon la promesse, dans un corps humain, pour le salut de notre race? »

Les vrais miracles sont aux sortiléges ce qu'est la dialectique à la sophistique : ils mettent au service du bien et de la vérité la même force dont l'erreur et le mal se servent pour perdre l'humanité; la seule manière de distinguer nettement entre les uns et les autres, c'est de constater leur résultat moral. Le résultat du sortilége est la tromperie, celui du miracle évangélique est le salut. C'est donc toujours au fruit que l'on reconnaît l'arbre, et le merveilleux séparé de ses effets n'a aucune signification. Qu'on mette de côté toute idée préconçue sur les miracles, qu'on se demande seulement si c'est dans une intention bonne ou mauvaise qu'ils ont été accomplis, afin de ne pas les rejeter ou les accepter tous en bloc : on reconnaîtra bientôt que les miracles de Moïse et de Jésus ont constitué des peuples entiers et on les proclamera divins par leurs résultats. De criminels sortiléges amèneraient-ils les hommes, non-seulement à fouler aux pieds l'universelle idolâtrie, mais encore à s'élever au-dessus de toutes les choses créées jusqu'au Dieu éternel[2]?

[1] Πλέον διδαχθέντες ἀπὸ τοῦ λόγου καὶ ἤθους ἢ ἀπὸ τῶν παραδόξων ὡς χρὴ βιοῦν. (*Contra Cels.*, I, 68.)
[2] *Id.*, II, 51.

Origène applique à la prophétie le même raisonnement qu'au miracle. S'il se montre moins disposé à admettre les oracles du paganisme que ses prodiges, il ne rejette pas néanmoins la possibilité d'une sorte d'inspiration démoniaque qui ferait parler les pythonisses et les sibylles. Il n'entre point dans une discussion approfondie sur ce point, mais il se place d'emblée sur le terrain moral en comparant le prophète de Jéhovah à la pythonisse d'Apollon. Dans un parallèle très éloquent, il montre chez l'un la pureté et la sainteté, et chez l'autre toutes les souillures du péché, et il conclut en demandant si l'infamie d'une courtisane pourrait être honorée des révélations divines de préférence à l'austère vertu de l'homme du désert? La voix du Très-Saint s'élèvera-t-elle de ce trépied secoué par la violence d'une inspiration qui arrache l'âme à elle-même, disparaissant dans les vapeurs des viandes sacrifiées, et sur lequel s'agite, non une vierge pure, mais une femme sortie de la lie du peuple, ou bien ébranlera-t-elle la solitude où le prophète s'élève par une calme inspiration au monde de l'esprit[1]? Le beau spectacle que celui de ce devin d'Apollon qu'Homère met en scène au commencement de l'*Iliade* et qui obtient de son dieu, ou plutôt de son démon, par ses vindicatives prières qu'une peste affreuse décime l'armée des Grecs[2]? Qu'on lui compare les saints prophètes de notre religion..... « Ceux que la Providence a choisis pour en faire les organes de l'Esprit, ont embrassé la vie la plus aus-

[1] *Contra Cels.*, VII, 1-5. [2] *Id.*, VII, 6

tère, la plus énergique et la plus libre, inabordables à la crainte des dangers et de la mort. Il est raisonnable de penser qu'auprès de l'existence d'un grand prophète de Dieu la sévérité d'un Antisthène, d'un Cratès et d'un Diogène n'a été qu'un jeu. Intrépides pour proclamer la vérité et lutter contre tous les hommes, ils ont été lapidés, percés de glaives; on les a vus errer dans les déserts, couverts de peaux de brebis; eux dont le monde n'était pas digne ils se sont réfugiés dans les cavernes de la terre, ne regardant qu'à Dieu et à ces choses invisibles qui sont éternelles, parce qu'elles échappent à nos sens grossiers. Tels furent les prophètes de Dieu qui annoncèrent Jésus-Christ. Aussi nous n'éprouvons que du mépris pour les oracles de la pythie et de Dodone, pour ceux d'Ammon et pour tous les autres qui leur ressemblent. Nous croyons au contraire aux prophéties des Juifs, car la vie des hommes qui en furent les organes a été par sa sainte énergie et par sa pureté, digne de l'Esprit divin[1]. » Ainsi la prophétie et le miracle ne concourent à la démonstration de la révélation que dans la mesure où ils portent l'empreinte de la sainteté. C'est dire qu'encore ici la conscience morale joue le premier rôle, car nous n'avons pas d'autre organe pour percevoir ce qui est saint et divin.

Origène arrive à la même conclusion en développant une troisième preuve déjà touchée incidemment par

[1] Τὰ δ' ὑπὸ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ προφητευσάντων τεθήπαμεν, ὁρῶντες ὅτι ἄξιος τῶν αὐτῶν ὁ σεμνὸς βίος. (*Contra Cels.*, VII, 7.)

lui ; il pense avec raison que l'établissement du christianisme sur la terre achève d'établir sa divinité. C'était là un fait patent, un miracle qui s'accomplissait tous les jours en plein soleil. Comment ne pas reconnaître une puissance extraordinaire dans une société religieuse qui triomphait de toutes les puissances de la terre liguées contre elle? Si la réunion de presque tous les peuples sous le sceptre d'un seul dominateur et la paix dont l'empire romain a joui sous Auguste peuvent être considérées comme des circonstances favorables à la religion nouvelle, que d'obstacles n'a-t-elle pas rencontrés dès ses premiers pas[1]? Elle eut en quelque sorte glissé dans le sang de ses innombrables martyrs sans le secours de son divin fondateur. « Qui donc n'a pas essayé d'empêcher que la parole du Christ à ses débuts ne se répandît sur la terre? Les rois d'alors l'ont essayé, leurs chefs d'armée et leurs proconsuls l'ont essayé, tous ceux qui étaient revêtus de quelque autorité, tous ceux qui gouvernaient dans les villes et dans les armées, les peuples eux-mêmes l'ont essayé. Le Christ n'en a pas moins vaincu, parce qu'il n'est pas de la nature du Verbe de Dieu d'être vaincu, mais qu'il lui appartient de triompher de tous ses adversaires[2]. Il a étendu son empire dans toute la Grèce, dans la plus grande partie des terres barbares, et il a amené des âmes innombrables à l'adoration véritable de Dieu.... Le salut s'est levé sur toute âme d'homme. » Qu'on ne dise pas que la philosophie a triomphé dans les mêmes

[1] *Contra Cels.*, I, 30.
[2] Μὴ πεφυκὼς κωλύεσθαι, ὡς λόγος θεοῦ. *Id.*, I, 28.

conditions. La persécution contre elle n'a été que passagère. « Aussitôt après la mort de Socrate, Athènes s'est repentie et n'a gardé aucune irritation contre lui; il en a été de même pour Pythagore, s'il est vrai toutefois que ses disciples aient fondé de nombreuses écoles dans cette partie de l'Italie qui s'appelle la Grande-Grèce. Il en a été autrement des chrétiens. Le sénat de Rome, les empereurs, les généraux et les multitudes, bien plus, les parents eux-mêmes des croyants auraient empêché sa victoire par leurs machinations, s'il n'avait possédé une divine puissance par laquelle il a non-seulement échappé à cette conspiration de tous contre lui, mais encore a vaincu l'inimitié du monde entier[1]! »

Les résultats de cette victoire sont encore plus importants que la victoire elle-même. Le Christ aurait-il pu sans Dieu inspirer un tel courage à ses sectateurs, que ceux-ci préfèrent la mort à l'abjuration? Si la guérison des maux du corps est conforme à la volonté divine, que dirons-nous de la guérison bien plus merveilleuse des maux de l'âme? Qu'on considère de quel bourbier d'infamies le Christ a retiré les siens pour les élever à la justice et à la chasteté, qu'on se souvienne qu'il a ramassé dans la fange du paganisme ces saints qui étonnent le monde par leur austère vertu, et que l'on dise si un tel miracle s'accomplit sans l'intervention du ciel[2]. « Comment, dit ailleurs Origène, un homme qui n'aurait rien de supérieur à l'humanité pourrait-il transformer un si grand nombre de ses

[1] *Contra Cels.*, I, 3. [2] *Id.*, I, 26.

semblables, pris non-seulement parmi les sages, ce qui ne serait pas étonnant, mais encore parmi ceux que ne guide pas la raison, qui sont les jouets de leurs passions et qu'il est difficile de ramener au bien? C'est parce que le Christ était la puissance et la sagesse de Dieu qu'il a fait ces choses et les fait encore malgré l'incrédulité des Juifs et des Grecs, qui s'opposent à lui. Pour nous, nous ne cesserons de croire en Dieu et aux enseignements du Christ; nous chercherons à amener les aveugles à la piété, lors même que ceux qui sont dans les ténèbres nous accusent d'aveuglement; oui, quand même les Juifs et les Grecs, ces grands trompeurs, nous jetteraient à la face le reproche de tromper nous-mêmes. Elle est belle la tromperie qui consiste à rendre les intempérants tempérants ou du moins désireux de la tempérance[1]; les injustes, justes, ou du moins désireux de la justice; les imprudents, prudents, ou du moins inclinés à la prudence; les timides, les cœurs lâches et faibles, courageux et héroïques, surtout quand il s'agit de combattre le combat de la fidélité pour Dieu. La divinité du christianisme résulte donc de ses triomphes éclatants sur le monde, qui sont en même temps des triomphes sur le mal et établissent le règne du bien et de la justice.

Ces triomphes n'ont rien qui doive nous étonner quand nous considérons le caractère de ses premiers propagateurs qui furent de vrais imitateurs du Christ. N'ont-ils pas scellé de leur sang leur témoignage, et

[1] Καλήν γε βουκόλησιν. (*Contra Cels.*, II, 79.)

n'avons-nous pas là une preuve irrécusable de leur sincérité? « Une telle constance, une telle persévérance jusqu'à la mort démontre aux esprits sages que les apôtres n'ont point inventé ce qu'ils racontent de leur Maître, mais qu'ils ont cru fermement ce qu'ils écrivaient. Voilà pourquoi ils ont enduré tant de souffrances pour celui qu'ils regardaient comme le Fils de Dieu [1]. » Si Origène eût vécu à une époque moins rapprochée des origines de l'Eglise, cet argument sommaire n' urait pas suffi, et il aurait dû entrer plus avant qu'il ne l'a fait dans la preuve historique, toujours trop négligée par les défenseurs du christianisme.

La grande Apologie d'Origène se présente maintenant à nous dans sa richesse, avec plus d'ordre sans doute que nous n'en trouvons dans son livre contre Celse, mais avec tous ses traits caractéristiques. Il a répondu aux principales objections de ses adversaires, non-seulement en les réfutant, mais encore en leur opposant toujours une pensée supérieure, plus vraie, plus large. Il a suivi le Juif sur le terrain de l'exégèse rabbinique; il l'a confondu par des textes; il a prouvé qu'il était infidèle à sa propre révélation, et que s'il eût écouté vraiment Moïse et les prophètes, c'est au pied de la croix qu'ils l'eussent conduit. Son argumentation vigoureuse a rompu le réseau dialectique dont la philosophie païenne essayait de l'envelopper; il a vengé les chrétiens des lâches insultes ramassées dans les bas-

[1] *Contra Cels.*, II, 40.

fonds de la superstition populaire; les calomnies et les dénonciations ont été noblement écartées. L'apologiste a montré dans cette tourbe d'hommes obscurs, où l'esclave et le brigand ont trouvé place, l'Eglise du Dieu vivant, soutien caché du monde qui ne subsiste qu'à cause d'elle; il a fait admirer dans ces proscrits la majesté de la conscience rebelle à la loi des hommes, parce qu'elle obéit à une loi plus haute, et il a fait entrevoir le droit nouveau qui va se dégager du despotisme antique. Aux injurieuses accusations lancées contre le christianisme, Origène a répondu par ses paisibles triomphes au milieu du monde qui le repousse, et où l'on peut suivre ses pas aussi bien à sa trace sanglante qu'aux bienfaits qu'il y répand. Une société nouvelle, école de toutes les vertus, épurant tous ceux qui viennent à elle, s'est détachée sur le fond obscur de la corruption universelle, et ses héroïques souffrances ont scellé, après le témoignage de ses premiers apôtres, celui de ses missionnaires innombrables. Des chrétiens, Origène a passé à la défense de la religion qu'ils honorent. Il a prouvé sa supériorité au point de vue de la forme, dont la transparente simplicité rend la vérité accessible à l'homme du peuple, à l'enfant, à la femme, à l'esclave et à l'ignorant, et il a répété cette belle et touchante parole du Christ: *Que celui qui a soif vienne et qu'il boive*. Cette eau limpide et pure vaut bien le breuvage frelaté qui n'était servi qu'à quelques initiés, idolâtres de la beauté artistique. Dans cette prétendue folie d'une doctrine à laquelle ne conduit pas la simple dialectique, parce qu'elle dépasse l'homme

comme l'infini dépasse le fini, l'apologiste découvre des trésors de sagesse et de vérité, et il établit que la foi est un procédé légitime de certitude, conforme aux lois de la connaissance. Après avoir revendiqué, par une discussion savante, l'originalité de la religion nouvelle, qui n'est pas un composé bizarre des idées religieuses et philosophiques du passé, il fait voir en elle le point central de l'histoire de l'humanité, le terme de ses aspirations. Cet ordre de considérations l'a conduit à relever, au nom du théisme fermement posé en opposition au fatalisme panthéiste, la dignité de l'être moral traîné dans la boue par ces orgueilleux philosophes qui préfèrent mettre l'homme plus bas que la brute, plutôt que de recevoir le salut comme une glorieuse aumône du Dieu libre et personnel, et que de s'incliner devant le Crucifié! Ce respect sans exagération et sans illusion pour l'âme créée à l'image de Dieu, mais déchue, est la meilleure explication du grand mystère de piété, des abaissements de l'incarnation et des souffrances du Dieu Homme. La résurrection du Christ est établie par une discussion savante, parce qu'ici il y a plus qu'un miracle particulier : c'est le christianisme même. Nous avons vu comment Origène ne donne pas à l'Evangile pour premier soutien le prodige ou la prophétie; dans le miracle et la prophétie, il cherche encore le sceau auguste de la religion définitive, cette empreinte de la perfection morale à laquelle on reconnaît le Fils de Dieu. La figure du grand Pasteur des brebis, qui donne sa vie pour elles et qui cherche avec une compassion

douloureuse tout ce qui est perdu, brille de son pur et doux éclat dans le livre d'Origène. C'est lui qu'il présente sans cesse à l'homme comme le désiré des nations et le désiré du cœur de chacun. Mais pour discerner sa beauté et sa divinité sous le voile de ses humiliations, il faut l'œil nouveau, l'œil du cœur purifié ; il faut rompre avec le péché, et s'élever de la poussière de ce bas monde jusqu'aux hauteurs que n'atteint plus le brouillard impur. Ceux-là seuls verront et croiront qui voudront voir et écouter. Origène s'attache avec une sainte véhémence, à provoquer cette décision morale soit qu'il s'adresse au Juif, soit qu'il parle au Grec. Toute question, petite ou grande, le conduit à solliciter ce grand acte de volonté, duquel la foi doit naître avec toutes ses divines évidences. On pourrait résumer son apologie par cette parole du Christ : *Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra que ma doctrine est de Dieu.* Ainsi se concilient le respect de la nature humaine et la haine du péché qui l'a corrompue, la largeur de la pensée et la sévérité de la conscience. Enrichi par le travail de ses devanciers, Origène a donné à l'antiquité chrétienne l'apologie la plus complète, la plus conforme à l'esprit de l'Evangile, et la mieux faite pour amener la pensée humaine captive aux pieds du Christ, dans ce temps d'universelle fermentation. Bien des siècles devaient s'écouler avant que l'Eglise pût présenter au monde une défense de sa foi comparable à ce beau livre écrit sous le coup d'une excommunication.

§ V. — *Ecole des apologistes les plus larges en Occident.*

A. — Saint Hippolyte comme apologiste.

Saint Hippolyte, l'adversaire passionné de la hiérarchie en Occident, y représente fidèlement la tendance théologique des Pères d'Alexandrie ; les quelques fragments conservés de ses ouvrages apologétiques sont entièrement pénétrés du souffle de cette grande école. On sait qu'il s'est surtout distingué, comme Irénée, son maître, par des ouvrages de controverse contre les hérésies de son temps. Il avait laissé néanmoins deux écrits apologétiques, l'un intitulé : *Démonstration contre les Juifs*, et l'autre *Livre contre les Grecs* ou *contre Platon*, ou encore *Livre sur l'Univers* [1]. Le premier écrit était plutôt un discours qu'une dissertation [2], et il se terminait par un éloquent appel à la conscience des descendants d'Abraham. Nous y lisons ces mots significatifs dans une traduction latine très ancienne et très mutilée : « L'œil de la raison est l'Esprit [3] ; par lui nous voyons les choses spirituelles. Si vous avez l'Esprit, vous comprendrez les choses cé-

[1] Πρὸς Ἕλληνας λόγος, ou bien πρὸς Πλάτωνα, ou bien Περὶ τοῦ παντός. — Πρὸς Ἰουδαίους, ou Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους. (Fabricius. *Opera. S. Hippolytus*, I, p. 218, 220.) — Bunsen, *Hippolytus*, I, 193-195.)

[2] On trouve un fragment du *Discours aux Juifs* dans l'Appendice III des *Acta martyrum* anonymes (p. 449-488). Le compilateur inconnu l'avait attribué à saint Cyprien ; mais l'analogie évidente de ce morceau avec le fragment que nous lisons dans Fabricius démontre qu'il appartient à saint Hippolyte.

[3] Τὸ πνεῦμα.

lestes, car le semblable comprend le semblable. » C'est ainsi qu'Hippolyte reprend, presque dans les mêmes termes, l'une des plus belles pensées de Clément d'Alexandrie, et se place hardiment comme lui sur le terrain de l'apologie morale. Le livre *Sur l'Univers*, adressé à Platon, était destiné à établir la libre création de Dieu en opposition aux idées favorites de l'ancienne philosophie grecque. Nous en trouvons le résumé dans la belle conclusion de sa *Réfutation de toutes les hérésies*. Il cherchait à prouver d'abord que les prophètes juifs avaient précédé de longtemps les philosophes grecs, et que la sagesse païenne avait altéré les précieuses vérités qui lui avaient été transmises. Saint Hippolyte, controversiste avant tout et exclusivement préoccupé de montrer dans l'hérésie une sorte de contrefaçon hypocrite du paganisme, est amené, par son plan même, à insister uniquement sur les erreurs de l'ancienne philosophie et à négliger la part de vérité qu'elle pouvait renfermer. « Tous ceux-ci, dit-il à la fin du premier livre des *Philosophoumena*, en parlant des poëtes et des philosophes, n'ayant pu s'élever à ce qui est vraiment divin, dans leurs recherches sur la nature des choses créées, se sont laissé prendre aux grandeurs de la création et ils ont divinisé tantôt un élément du monde, tantôt un autre, ignorant le Dieu qui a tout créé[1]. » Malgré ce jugement sévère, saint

[1] Οἱ δὲ πάντες κάτω τοῦ θείου χωρήσαντες, τὰ μεγέθη τῆς κτίσεως καταπλαγέντες, ἕτερος ἕτερον μέρος τῆς κτίσεως προκρίναντες, τὸν δὲ θεὸν τούτων καὶ δημιουργὸν μὴ ἐπιγνόντες. (*Philosoph.*, I, 26.)

Hippolyte reconnaît que l'ancien monde païen n'a pas été absolument dépourvu de vérité; il cite, avec éloge, de belles pensées de Platon [1]. Il n'éprouve aucun scrupule à reprendre, dans son livre *Sur l'Univers*, le mythe du *Timée* sur la vie future. La fameuse devise de Socrate : *Connais-toi toi-même*, a été, d'après lui, confirmée par l'Evangile, qui nous a révélé que la véritable nature humaine est destinée à s'unir complétement à Dieu [2]. De cet amas d'erreurs et de superstitions du paganisme, comme d'une ruine immense, se dégage une flamme, une aspiration, un désir qui conduira les âmes droites à Jésus-Christ. « Le Verbe, dit-il, aidera ceux qui sont avides de connaître la vérité, non-seulement à échapper aux piéges des séducteurs hérétiques quand ils connaîtront leurs principes, mais encore à ne pas être troublés par l'opinion des philosophes, dont ils auront pénétré toutes les obscurités [3]. » Saint Hippolyte était trop convaincu du rapport essentiel entre l'âme humaine et Dieu pour ne pas admettre, malgré quelques inconséquences et quelques exagérations de polémique, que le paganisme avait fourni des preuves nombreuses de cette inaliénable parenté. Les dernières paroles de la *Réfutation de toutes les hérésies* nous font regretter les services que saint Hippolyte aurait pu rendre comme défenseur de la foi s'il n'avait pas été absorbé tout entier par les luttes intérieures

[1] *Philosoph.*, I, 19.

[2] *Philosoph.*, I, 18, rapproché de *Id.*, X, 34.

[3] Ἔτι δὲ καὶ τοὺς τῇ ἀληθείᾳ προσέχοντας φιλομαθεῖς προβιβάσει ὁ λόγος. (*Id.*, IV, 45.)

de l'Eglise. On y respire le souffle de liberté et de largeur de l'Orient chrétien; comme une brise du matin, il détend pour un instant l'âpre génie de l'Occident. « Je vous ai annoncé la vérité, disait Hippolyte, ô hommes de mon siècle, Grecs et barbares, Chaldéens et Assyriens, Indiens et Ethiopiens, Celtes et Romains, vous tous habitants de l'Europe, de l'Asie et de la Libye; je vous ai montré le chemin de la vérité. Disciple miséricordieux du Verbe qui aime l'humanité, je désire vous amener à la connaissance du vrai Dieu, créateur du monde. Abandonnez les vains sophismes, les fallacieuses promesses des hérétiques; mais laissez-vous gagner par la simplicité sereine de la vérité pure, par laquelle vous échapperez aux jugements de Dieu. Vous recevrez l'immortalité et, dans le royaume céleste, vous deviendrez les amis de Dieu, les cohéritiers du Christ, affranchis des convoitises et des souffrances. Vous deviendrez semblables à Dieu[1]. »

B. — Apologie de Minutius Félix.

Nous avons encore un nom à mentionner dans cette première école des apologistes de l'ancienne Eglise, c'est celui de Minutius Félix, l'auteur peu connu du beau dialogue *l'Octave*. Il nous transporte complétement sur une terre latine; nous ne lui demanderons donc pas la spéculation hardie et profonde d'Alexandrie, et cela d'autant moins que les objections auxquelles répond Minutius Félix sont essentiellement les

[1] Γέγονας γὰρ θεός. (*Philosoph.*, X, 34.)

objections courantes des hommes cultivés de son temps. Il ne se place point en présence de l'opposition raisonnée et systématique de la philosophie, mais il a saisi au vol en quelque sorte les attaques de la société lettrée, toujours mobile et passionnée, mais très persévérante dans son inimitié pour la religion nouvelle. Minutius Félix mérite néanmoins de prendre place à la suite des Clément d'Alexandrie et des Origène, parce qu'il a cherché comme eux un point d'appui dans la culture antique largement interprétée. Les accusations grossières contre la personne des chrétiens n'étaient point dédaignées par les païens des hautes classes; nous avons vu le salon faire écho à la rue et au carrefour pour répéter les calomnies les plus basses. Il n'est pas surprenant que Minutius Félix ait mis un soin particulier à les réfuter. Octave, dans ce beau dialogue, est l'avocat du christianisme et le représentant de Minutius. Il signale d'abord tout ce que ces infâmes accusations ont de peu fondé; répandues dans l'air par une renommée menteuse, elles sont accueillies avant d'avoir été examinées. Octave lui-même a partagé ces aveugles préventions, et il sait combien elles tombent facilement devant une enquête impartiale. Il sied bien d'ailleurs aux défenseurs du paganisme de jeter sur l'Eglise la boue dont ils sont couverts; il n'est pas une seule de leurs accusations qui ne devienne un reproche mérité en s'appliquant à leur religion. Où découvre-t-on les plus honteuses superstitions si ce n'est dans leurs sanctuaires? Ne voit-on pas en Egypte des dieux monstrueux et même de

vils animaux offerts à l'adoration des peuples? Les vraies écoles d'impudicité, ce sont les temples où des divinités infâmes et incestueuses donnent les leçons du crime, si bien qu'il suffit de les imiter pour être flétri de toutes les souillures. On accuse les chrétiens d'adorer un homme, mais que font donc les courtisans de la puissance avec leurs scandaleuses apothéoses des Césars? C'est aux païens qu'il faut renvoyer le reproche d'adorer un morceau de bois, car l'Église ne rend pas un culte à son sanglant et glorieux étendard, tandis que les aigles et les enseignes des armées romaines ont été divinisées. Ce sont encore les païens qui immolent les enfants en les exposant sans pitié sur la voie publique ; et que font-ils autre chose dans les cirques où le sang coule à flots que de sacrifier des victimes humaines[1]? « Nous ne sommes pas de la lie du peuple, par le seul fait que nous repoussons vos honneurs et votre pompe ; notre amour du vrai bien et notre tranquillité, qui ne se dément pas plus quand nous sommes réunis que quand nous sommes seuls, ne sont pas les signes ordinaires d'un esprit factieux. Vous qui par honte ou par crainte nous fermez la bouche en public, de quel droit nous accuser de ne savoir parler qu'en cachette? L'accroissement de notre nombre n'est pas un signe d'erreur, mais un témoignage glorieux. Une vie aussi pure que la nôtre retient les adhérents et les augmente. Nous ne nous distinguons par aucun signe extérieur, mais par notre innocence et notre mo-

[1] *Octavius*, c. XXVIII-XXXI

destie. Incapables de haïr, nous nous aimons d'un mutuel amour; voilà ce qui vous irrite[1]. Bien que cela vous indigne, nous nous appelons frères comme enfants du même Dieu, associés par la même foi et héritiers de la même espérance. » « Comparez les chrétiens avec vous autres, dit-il ailleurs. Quand vous rencontrez parmi nous des hommes inconséquents, combien cependant ne l'emportent-ils pas sur vous! Vous interdisez l'adultère et vous le pratiquez; pour nous, nous sauvegardons scrupuleusement la fidélité conjugale. Vous punissez le crime une fois commis; nous en condamnons la seule pensée. Vous craignez des témoins, nous craignons bien plus notre seule conscience qui nous suit partout. Enfin vos débordements remplissent les prisons; les nôtres n'y vont que pour leur foi ou bien après qu'ils l'ont abjurée. »

Minutius Félix écarte l'accusation d'athéisme, en faisant admirer la haute spiritualité du culte nouveau. Pour en finir avec cet ordre d'objections, il montre que si le chrétien a rejeté toutes les pratiques païennes concernant les sacrifices et les funérailles, il n'a pas pour cela renoncé à la vraie nature, mais qu'au contraire il lui montre un bien plus grand respect par cette sage abstention. « S'imaginerait-on que nous méprisons les fleurs du printemps? ne cueillons-nous pas la rose de mai, ainsi que toutes les autres fleurs au doux éclat et au doux parfum? Nous n'entourons pas la tombe de nos proches de couronnes qui se

[1] « Sic mutuo, quod doletis, amare diligimus, quoniam odisse non novimus. » (*Octav.*, c. XXXI.)

flétrissent, mais nous croyons que Dieu nous ceindra le front de fleurs immortelles[1]. »

La grande maladie des esprits cultivés était ce scepticisme désolant qui porte bien plus sur la vérité en soi que sur telle ou telle forme religieuse. Toute conviction forte excitait la moquerie, surtout quand elle venait d'hommes simples et ignorants. Minutius Félix met tous ses soins à réagir contre cette funeste tendance qui se propage si rapidement dans les époques où le développement de la science a de beaucoup dépassé celui de la conscience, et où la décadence morale coïncide avec la diffusion des lumières et les progrès de la civilisation. L'apologiste oppose au scepticisme qui dégrade l'humanité la haute destination de la créature intelligente et libre. « Tous les hommes, dit-il, sans aucune distinction d'âge, de sexe et de dignité, sont capables de raison et d'intelligence; cette aptitude est innée chez eux; ils la tiennent non du hasard, mais de la nature[2]. » Que font à ce point de vue les distinctions extérieures, la richesse, l'aristocratie de naissance ou la gloire? Les philosophes et les grands inventeurs n'ont-ils pas d'abord été abreuvés de mépris comme des hommes de rien? Il est certain que les riches enchaînés par leurs richesses mêmes ont ordinairement plus estimé l'or que les biens célestes, tandis que les pauvres ont acquis la sagesse

[1] « Nec adnectimus arescentem coronam, sed a Deo æternis floribus vividam sustinemus. » (*Octav.*, c. XXXVIII.)

[2] « Sciat omnes homines sine delectu ætatis, sexus, dignitatis, rationis et sensus, capaces et habiles procreatos. » (*Id.*, c. XVI.)

et l'ont transmise aux siècles futurs. Il s'ensuit que le génie ne s'obtient pas à prix d'argent et ne s'acquiert pas par l'étude, mais qu'il tient à la constitution native de l'esprit. Il n'y a donc lieu ni de s'affliger, ni de s'indigner, quand on voit le premier venu s'enquérir des choses divines, et dire hautement ce qu'il pense à leur sujet [1].

Ainsi donc l'homme en tant qu'homme est fait pour la vérité; il a été créé pour la posséder. L'apologiste en a appelé d'emblée à la dignité de la nature humaine prise en soi, en dehors de toute distinction sociale. Qu'on ne s'y trompe pas, l'aristocratie intellectuelle de la philosophie antique qui interdisait le sanctuaire de la sagesse à la masse des hommes, et n'en réservait l'entrée qu'à quelques initiés, respirait malgré toute sa fierté le plus insolent mépris de l'humanité; elle dégradait le genre humain au profit de quelques individus, et pour un nombre infime de faux sages dont elle ornait l'esprit, elle condamnait à l'ignorance des millions d'ilotes. A vrai dire, c'était l'homme lui-même qu'elle vouait à l'ilotisme de la pensée, puisqu'elle le dédaignait toutes les fois qu'il n'était pas favorisé de quelque avantage accidentel comme le rang ou le talent.

Dans les temps d'alanguissement sceptique, les croyances n'ont aucune force intrinsèque; elles s'attachent aux appuis extérieurs comme une plante frêle s'enlace autour du bois qui la soutient. Une religion

[1] « Nihil itaque indignandum, vel dolendum, si quicumque de divinis quærat, sentiat, proferat. » (*Octav.*, c. XVI.)

n'est pas admise sur les preuves dont elle s'étaye, mais sur son crédit, ou plutôt sur celui de ses représentants. On ne demande pas si ceux-ci ont raison, mais s'ils sont puissants. A ce point de vue la richesse et le rang ont toujours le bon droit pour eux, et la pauvreté a toujours tort. Minutius Félix heurtait de front ces préjugés enracinés au sein d'une génération corrompue, en mettant cette grande parole dans la bouche d'Octave : « Ce qui importe, ce n'est pas l'autorité de celui qui avance un argument, mais la vérité de cet argument lui-même[1]. » Une telle maxime portait un coup mortel à toutes les fausses autorités. Plût au ciel qu'elle eût été toujours comprise et pratiquée dans la société religieuse au profit de laquelle elle a été tout d'abord prononcée !

Il ne suffit pas à l'apologiste d'avoir établi que l'homme est fait pour la vérité, et qu'il doit s'élever au-dessus de toutes les considérations secondaires dans son appréciation des diverses doctrines, il faut encore qu'il s'explique sur la nature de la vérité. Le caractère essentiel de la vérité est d'être religieuse, c'est-à-dire de porter avant tout sur Dieu. L'idée de Dieu est la lumière du monde ; tout se tient, tout se lie dans l'univers. De même qu'on ne peut réussir à poser les lois d'un état particulier si l'on ne connaît la loi qui régit le monde, on ne peut non plus connaître vraiment aucun être, aucune créature, si l'on n'est remonté au principe de tout ce qui vit et se meut. La nature humaine

[1] « Cum non disputantis auctoritas, sed disputationis ipsius veritas requiratur. » (*Octav.*, c. XVI.)

demeure inexplicable aussi longtemps que l'on n'a pas pénétré la nature divine, car l'homme ne s'explique que par Dieu; c'est sa parenté avec son Créateur qui le distingue des êtres inférieurs. Tandis que ces derniers dirigent vers le sol des regards qui ne savent voir que leur nourriture, nous élevons nos yeux pour contempler les cieux; nous avons reçu le langage et la raison par laquelle nous connaissons, aimons et imitons Dieu. « Il ne nous est pas permis d'ignorer cette lumière céleste qui nous pénètre en quelque sorte par nos yeux et nos sens. Le pire des sacriléges est de chercher dans la poussière de la terre ce que tu dois trouver dans les sublimes régions du ciel [1]. »

Pour croire en Dieu, il suffit donc de considérer l'homme qui le cherche et ne peut se passer de lui. « A quoi nous sert ce qui est au-dessus et au delà du monde? » disait le matérialisme païen.—A rien, répond Minutius Félix, sinon à nous distinguer de la brute. Otez l'idée divine à l'homme, et vous n'avez plus qu'un animal. Il est le brillant flambeau qui éclaire tout ce qui l'entoure en faisant resplendir autour de lui cette grande idée. Malheureusement Minutius Félix s'arrête trop tôt dans son analyse de la nature humaine, il se borne à faire appel au sens du divin, et il ne descend pas dans les dernières profondeurs de la conscience où la volonté du Dieu saint est inscrite en ineffaçables caractères avec la loi du devoir. Il passe à un genre de preuves dont le développement est plus facile, mais

[1] « Sacrilegii enim vel maximi instar est, humi quærere, quod in sublimi debeas invenire. » (*Octav.*, c. XVII.)

qui n'emporte pas une irrésistible conviction, comme la preuve morale. Il trace un tableau poétique et animé de la création; il en fait admirer la belle et harmonieuse ordonnance. Les alternatives si sagement réglées du jour et de la nuit, la succession des saisons, le printemps avec ses fleurs, l'été avec ses moissons, l'automne avec ses fruits et l'hiver avec ses olives; la mer rompant son flot puissant aux limites qu'elle ne doit pas franchir et obéissant à une loi écrite sur le sable de ses rives; la structure merveilleuse de l'animal et surtout la beauté, la noblesse de la forme de l'homme et les merveilles de son développement; tout dans l'univers démontre qu'une intelligence supérieure l'a créé et le gouverne [1]. « Si en entrant dans une maison vous trouvez que tout est à sa place, orné et décoré avec soin, vous en concluez qu'un maître bien supérieur à tout ce que vous y avez vu a présidé à ces arrangements. C'est ainsi que dans cette maison du monde, en contemplant le ciel et la terre et l'empreinte visible d'une providence qui a tout ordonné d'après des lois déterminées, je ne puis douter qu'il n'y ait un maître et un créateur de l'univers dont la beauté efface tout ce qui compose son œuvre et les astres eux-mêmes [2]. » Après avoir démontré l'unité de Dieu par l'unité de la création, Minutius Félix parle avec éloquence du mystère de son être : « On ne peut le voir, il est trop éclatant pour nos yeux; on ne peut le saisir, il est trop pur pour nos mains; on ne peut se le repré-

[1] *Octav.*, c. XVII, XVIII. [2] *Id.*, c. XVIII

senter, il est trop grand pour nos sens [1]. Infini, immense, il suffit seul à se connaître lui-même. Notre cœur est trop étroit pour l'embrasser, et la seule manière de penser de lui comme il convient, c'est de dire qu'il est incompréhensible. De quelque nom que je le nomme, je le diminue. Qui ne veut pas le diminuer renonce à le comprendre. Ne lui cherchez pas d'autre nom que celui de Dieu. Les noms sont nécessaires quand il faut distinguer une multitude d'êtres par des appellations particulières. Dieu est seul, et ce nom unique de Dieu embrasse tout. Si je l'appelle père, j'en donne une idée terrestre; si je l'appelle roi, son règne semblera matériel; si je l'invoque comme Seigneur, on croira voir un souverain mortel. Laissez toutes ces appellations, et vous verrez briller sa lumière. N'avons-nous pas pour nous sur ce point le consentement universel [2]? Quand l'homme du peuple lève ses mains au ciel, il ne murmure d'autre nom que celui de Dieu. *Dieu est grand*, *Dieu est vrai*, *si cela plaît à Dieu;* tel est son langage naturel, ne serait-ce pas aussi la prière du chrétien? Ceux qui font de Jupiter le dieu souverain ne se trompent que de nom, mais ils sont d'accord avec nous sur l'unité de la puissance. »

Ces derniers mots prouvent que Minutius Félix reconnaissait même dans le grossier paganisme populaire un rayon de la vérité religieuse, semblable au lumi-

[1] « Hic nec videri potest, visu clarior est; nec comprehendi potest) tactu purior est; nec æstimari, sensibus major est; infinitus, immensus, et soli sibi, tantus quantus est, notus. » (*Octav.*, c. XVIII.)

[2] « Quid? quod omnium de isto habeo consensum. » (*Id.*, c. XVIII.

gnon fumant du prophète; cette clarté divine lui apparaît bien plus brillante dans la haute culture de l'ancien monde. Il se plaît à recueillir les témoignages des poëtes et des philosophes sur l'unité et la majesté de Dieu; on peut même lui reprocher d'interpréter dans un sens trop favorable des expressions indécises qui se prêtaient mieux à un vague panthéisme qu'à un monothéisme de bon aloi. Ce n'est pas sans surprise qu'on le voit ranger parmi les défenseurs de l'unité divine Démocrite, Héraclite et même Epicure. L'apologiste est mieux fondé à dire que le langage de Platon sur Dieu est presque divin [1]. Son appréciation des résultats de l'ancienne philosophie dépasse ce que l'école des catéchistes d'Alexandrie a dit de plus hardi: « J'ai exposé, dit-il, les opinions de tous les plus illustres philosophes; tous sous des noms divers ont enseigné le Dieu unique, si bien que l'on pourrait en inférer ou que les chrétiens sont actuellement des philosophes, ou que les philosophes étaient des chrétiens anticipés [2]. » Ailleurs Octave invoque encore le témoignage des philosophes en faveur du dogme du jugement final et de la résurrection, mais il exagère ici l'influence de la prophétie hébraïque sur les écoles de la Grèce [3]. Emporté sans doute par la vivacité de la discussion, il donne le plus triste démenti à sa noble

[1] « Et quæ tota esset cœlestis oratio, nisi persuasionis civilis nonnunquam admixtione sordesceret. » (*Octav.*, c. XIX.)

[2] « Ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam christianos. » (*Id.*, c. XX.)

[3] « Quod illi de divinis prædicationibus prophetarum umbram interpolatæ veritatis imitati sunt. » (*Id.*, c. XXXIV.)

tolérance, en appelant Socrate le bouffon d'Athènes [1].

Après avoir établi la croyance en un Dieu unique aussi bien par le raisonnement que par l'histoire de la pensée humaine, Minutius Félix passe de l'apologie à la controverse, et écarte avec vigueur tout ce qui est en opposition avec cette grande et capitale vérité. Il se livre à une critique mordante du paganisme gréco-romain. L'erreur s'est de tout temps opposée à la vérité. Une antiquité ignorante et émerveillée de ses fables a légué au monde les superstitions les plus folles et les plus honteuses; elle a créé dans son délire des monstres et des dieux, également absurdes. Les dieux ne sont que des hommes divinisés, d'anciens rois, d'anciens héros, comme Evhémère l'a prouvé. Depuis qu'ils ont passé dieux, ils n'ont pas abjuré leur première nature. L'Iliade a raconté leurs amours et leurs colères. D'où vient qu'il ne se fait plus de dieux aujourd'hui? Leur fécondité est-elle épuisée? Jupiter est-il trop vieux et Junon stérile? Est-ce que par hasard Minerve aurait blanchi? Les rites païens sont ridicules ou impies. Minutius cite pour exemple les lamentations des femmes de l'Asie Mineure sur Osiris. N'est-il pas absurde de pleurer ce qu'on adore et d'adorer ce qu'on pleure? Quant aux statues mises sur les autels, si on les dépouille de la beauté merveilleuse dont les a parées le ciseau des grands artistes, on n'y verra qu'une matière grossière façonnée par des mains impudiques. Etranges divinités, qui ne savent pas même se défendre des outrages des animaux, et

[1] « Socrates, scurra atticus. » (*Octav.*, c. XXXVIII.)

que le rat peut ronger à son aise, tandis que l'araignée ourdit paisiblement sa toile sur leur visage, et que l'hirondelle fait son nid jusque dans leur bouche [1].

Octave s'attaque principalement aux superstitions romaines. Prétendre que c'est grâce à la piété des pères que Rome a grandi, c'est oublier qu'elle a été fondée par le pillage et le rapt, et que son premier roi a été tout simplement un chef de brigands. « Le sol que les Romains occupent, cultivent, possèdent, est le butin de l'audace; leurs temples sont tous bâtis avec les débris des villes et la dépouille des dieux; le sang des prêtres a arrosé ces pierres sacrées[2]. N'est-ce pas une insulte et une moquerie que d'adopter des religions vaincues et d'accorder l'adoration à des dieux captifs? Adorer ce qu'on a ravi à main armée, c'est consacrer le sacrilége et non honorer des dieux. On peut compter les conquêtes des Romains par leurs triomphes sur ces dieux infortunés; autant de trophées pris sur l'ennemi, autant de dépouilles enlevées sur la religion[3]. Et ce sont pourtant ces divinités étrangères contre lesquelles elle a combattu que Rome invoque dans ses guerres! Que peuvent pour les Romains des dieux qui n'ont pu protéger contre eux leurs propres adorateurs? » Peut-on faire grand fonds sur les dieux primitifs du pays? La pâleur, la crainte et la fièvre, quelques scélérats heureux et des prosti-

[1] *Octav.*, c. XX, XXV.)

[2] « Ita quidquid Romani tenent, colunt, possident, audaciæ præda est; templa omnia de rüinis urbium, de spoliis deorum, de cædibus sacerdotum. » (*Id.*, c. XXV.)

[3] « Tot de diis spolia, quod de gentibus et tropæa. » (*Id.*, c. XXV.)

tuées comme Acca Laurentia et Flora, voilà ce qui peuplait l'Olympe du Latium [1]. Régulus a été jeté dans les fers, malgré la dévotion qu'il avait montrée aux augures; ceux-ci n'ont guère protégé le pieux Mancinus réduit à passer sous le joug, ni Paul Emile, massacré avec son armée dans les plaines de Cannes. César traverse la mer d'Afrique, malgré les augures, et jamais elle ne fut plus calme [2]. Quant aux oracles, Octave, partageant les idées des chrétiens de son siècle, y voit une intervention réelle et merveilleuse des démons qui se glissent dans la statue de telle ou telle divinité, ou bien parlent par les entrailles des victimes. L'apologiste prétend que ces esprits de ténèbres sont ignominieusement chassés par les exorcismes de l'Eglise, et qu'ils sont ainsi forcés d'avouer publiquement leur défaite.

Le principe de toute idolâtrie, de la plus raffinée comme de la plus grossière, c'est la difficulté pour l'homme de s'élever jusqu'à l'invisible. Il veut toujours des dieux qui marchent devant lui, des dieux matériels que l'œil puisse contempler et que la main puisse toucher. Aussi Minutius Félix termine son apologie en insistant sur la réalité du monde supérieur.

« Nous ne pouvons, dites-vous, ni montrer ni voir le Dieu que nous adorons. Nous croyons qu'il est Dieu précisément parce que nous ne pouvons ni le sentir ni le voir [3]. Sa puissance se révèle à nous dans ses œuvres

[1] *Octav.*, c. XXV. [2] *Id.*, c. XXVI.

[3] « Immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. » (*Id.*, c. XXXII.)

et dans les grandes révolutions du monde, quand il fait entendre son tonnerre et resplendir l'éclair, ou bien quand il répand la sérénité dans le ciel. Ne soyez pas étonnés si vous ne pouvez voir Dieu. Le souffle du vent meut, remue et agite toute chose, et cependant nul ne l'a vu. Nous ne pouvons contempler le soleil, qui communique la vue à tous les êtres : ses rayons nous éblouissent et nous aveuglent, et celui qui le regarde longtemps n'y voit plus. Et tu pourrais soutenir la vue de Celui qui a créé le soleil, qui est la source même de la lumière, alors que tu dois te détourner de la splendeur de l'astre qu'il a allumé et te cacher devant les foudres qu'il lance! Tu veux voir Dieu des yeux de la chair, quand tu ne peux ni voir ni saisir ton âme qui te fait vivre et parler [1]! Vous pensez que Dieu ignore les actions des hommes et que, caché dans son ciel, il ne peut nous suivre tous et connaître chacun de nous en particulier. Tu te trompes, ô homme! tu t'abuses. Comment Dieu serait-il loin de toi, lui qui non-seulement connaît, mais qui encore remplit les cieux, la terre et tout l'univers? Il n'est pas seulement près de nous, il est en nous [2]. Considère de nouveau le soleil qui, tout en demeurant fixé dans les cieux, se répand sur toutes les contrées, présent partout et se mêle à toute vie, sans que la pureté de sa lumière soit altérée. Combien plus en est-il ainsi de Dieu, qui contemple sans cesse tout ce qu'il a créé et

[1] « Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam qua vivificaris et loqueris nec aspicere possis, nec tenere. » (*Octav.*, c. XXXII.)

[2] « Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. » (*Octav.*, c. XXXII.)

pour qui la nuit n'existe pas ; son regard perce les ténèbres; il perce nos pensées, ces autres ténèbres ; nous ne vivons pas seulement sous ses yeux, je dirai que nous vivons encore avec lui. Ne nous vantons pas de notre grand nombre ; nous ne sommes qu'une poignée pour Dieu. Que lui font nos divisions en nations et en peuples? Le monde entier n'est pour lui qu'une seule famille. Les rois de la terre ne connaissent ce qui se passe dans l'étendue de leur royaume que par leurs ministres; Dieu n'a nul besoin d'intermédiaires. Ce n'est pas assez de dire que nous vivons sous son regard, nous vivons dans son sein[1]. »

Ce Dieu invisible, mais dont la toute-présence se fait partout sentir, n'a aucune analogie avec cet aveugle destin que les hommes corrompus se plaisent à déifier, parce qu'il couvre leurs crimes d'une excuse commode et les décharge d'une responsabilité gênante. Les événements peuvent être livrés aux jeux de la fortune, mais l'esprit est toujours libre; ce n'est pas sur sa condition extérieure, c'est sur ses actes que l'homme est jugé. Qu'est-ce que le destin, si ce n'est l'arrêt de Dieu sur chacun de nous[2]. Dieu prévoit l'avenir et il détermine notre sort d'après nos mérites et nos qualités. » La justice divine a déjà eu ses grandes manifestations dans l'histoire du monde, témoin ce peuple juif dont on oppose souvent les malheurs aux adora-

[1] « Non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. » (*Octav.*, c. XXXIII.)

[2] « Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est. » (*Octav.*, c. XXXVI.)

teurs du vrai Dieu pour montrer qu'il sert à peu de choses d'embrasser son culte, comme si ces malheurs n'étaient pas le châtiment mérité de sa rébellion persistante. Tant qu'il a été fidèle à son roi céleste, il s'est multiplié comme le sable de la mer et il a écrasé ses ennemis. Dieu n'a abandonné les Juifs qu'après qu'eux-mêmes l'ont eu abandonné. « Il n'est pas vrai que leur Dieu ait passé sous le joug avec eux, mais ils ont été livrés à la servitude par ce Dieu comme des transfuges de sa loi[1]. »

Un jour doit se lever où, dans l'embrasement du monde, sur ses ruines fumantes, éclatera la justice divine. La résurrection des morts, préfigurée par les révolutions de la nature, sera le dénoûment de ce grand drame de l'histoire[2]. On n'est nullement en droit d'opposer à la justice de Dieu les souffrances des chrétiens, car ces souffrances sont un bienfait pour eux. Ils sont pauvres, mais cette pauvreté, joyeusement acceptée, est une glorieuse liberté. « Est-il pauvre celui qui n'a besoin de rien? Du moment où nous ne désirons rien, nous possédons tout. Nous aimons mieux mépriser les richesses que les posséder[3]. Si nous subissons les maux de la vie corporelle, ce n'est pas que nous soyons châtiés, c'est notre train de guerre[4]. » La souffrance trempe seule le courage, et jamais on ne vit de héros qui

[1] « Nec cum deo suo captos, sed a Deo, ut disciplinæ transfugas, deditos. » (*Octav.*, c. XXXIV.)

[2] *Id.*, c. XXXIV, XXXV.

[3] « Quis potest pauper esse, qui non eget? Nos contemnere malimus opes quam continere. » (*Id.*, c. XXXVI.)

[4] « Non est pœna, militia est. » (*Id.*, c. XXXVI.)

n'aient souffert. Octave relève, en termes magnifiques, la gloire du martyre, et il en tire une dernière preuve en faveur du christianisme. « Quel beau spectacle pour Dieu, dit-il, que celui d'un chrétien qui lutte avec la douleur, et que n'ébranlent ni les menaces, ni les supplices, ni les tourments. Il se rit de l'appareil bruyant de la mort et de la rage des bourreaux; il lève l'étendard de sa liberté contre les rois et les princes[1]. Il ne cède qu'au Dieu dont il relève, c'est un vainqueur qui triomphe de son juge, car celui-là a vaincu qui a obtenu ce qu'il désirait. Quel est le soldat qui ne bravera plus audacieusement le danger sous les yeux de son général? La récompense ne saurait précéder l'épreuve, et cependant ce général ne peut donner ce qu'il n'a pas; il peut honorer le courage, mais non prolonger la vie. Le soldat de Dieu n'est ni abandonné dans la douleur ni anéanti dans la mort. Le chrétien peut paraître malheureux, il ne saurait l'être en réalité[2]. Les païens eux-mêmes ont honoré les héros du malheur qui l'ont noblement supporté. Parmi leurs héros, les chrétiens ne comptent pas seulement des hommes énergiques, mais encore de tendres enfants, de faibles femmes, qui se jouent des croix, des tourments et des bêtes féroces. Comment, sans le secours d'un Dieu, endurerait-on de telles souffrances? Le vrai bonheur n'est pas dans la prospérité matérielle, car

[1] « Cum libertatem suam adversus reges et principes erigit. » (*Octav.*, c. XXXVII.)

[2] « Christianus miser videri potest, non potest inveniri. » (*Id.*, c. XXXVII.)

elle perd ceux qui s'y absorbent, et elle ne fait en quelque sorte qu'engraisser la victime du sacrifice [1]. Ni les richesses, ni les faisceaux, ni la pourpre ne préservent l'homme sans Dieu d'être un malheureux condamné que la mort va frapper. Voilà pourquoi le chrétien fuit tous les plaisirs impurs ou sanglants d'un monde impie. Destiné à une félicité pure et éternelle, le chrétien est déjà heureux dès cette vie par l'attente de la résurrection [2]. Octave termine son plaidoyer par une foudroyante apostrophe au scepticisme désolant de la philosophie de son temps, que, contre toute justice, il fait remonter jusqu'à Socrate : « Je méprise, dit-il, tout cet orgueil de vos philosophes dont nous avons démasqué la corruption, les adultères et les oppressions, beaux parleurs, qui tonnent contre les vices qu'ils pratiquent. Nous ne metions pas la sagesse dans nos vêtements, mais dans nos cœurs ; nous ne disons pas de grandes choses, nous les faisons [3]. » Le dernier mot du dialogue est un cri de victoire en l'honneur de la religion nouvelle.

Nous pouvons maintenant mesurer la distance qui sépare l'apologie de Minutius Félix de celles des grands docteurs d'Alexandrie. Elle a toutes les qualités d'une belle plaidoirie ; elle est éloquente, nerveuse, riche de faits et propre à faire une vive impression sur l'esprit des Romains ; elle abonde en traits frappants qui

[1] « Hi enim ut victimæ ad supplicium saginantur, ut hostiæ ad pœnam coronantur. » (*Octav.*, c. XXXVII.)
[2] *Id.*, c. XXXVIII.
[3] « Non eloquimur magna, sed vivimus. » (*Id.*, c. XXXVIII.)

donnent à la pensée tout son relief. Mais elle est très incomplète. Minutius Félix insiste bien plutôt sur les principes généraux du théisme que sur le christianisme proprement dit; il démontre l'unité, la spiritualité de Dieu, les bienfaits de l'épreuve, mais il ne mentionne nulle part la grande doctrine de la rédemption; la personne du Christ est absente de son livre. On sent bien qu'elle l'a traversé, au parfum de charité et de sainteté qui s'en exhale, mais il n'est jamais présenté directement comme le Dieu sauveur. L'apologiste a taillé avec le plus grand soin les degrés qui doivent conduire au temple, mais il nous laisse sur le seuil, et la porte n'est pas largement ouverte. Sa défense du christianisme nous offre donc de grandes lacunes. Son mérite est d'avoir combattu avec vigueur les tendances funestes de son siècle, ce scepticisme frivole qui tuait dans les âmes, non-seulement les croyances supérieures, mais encore la faculté même de croire, et les laissait incapables à la fois de nier et d'affirmer, à la merci de tous les mauvais entraînements du cœur et de la pensée.

CHAPITRE II.

LA SECONDE ÉCOLE DES APOLOGISTES DU CHRISTIANISME PRIMITIF.

—

§ I. — *Apologistes de l'Eglise d'Orient appartenant à cette école.*

A côté de la grande école des apologistes qui admettent une œuvre de préparation au christianisme dans l'ancien monde, et surtout dans le développement supérieur de la philosophie grecque, nous en trouvons une autre moins large, qui admet bien encore un rapport essentiel entre la religion nouvelle et l'âme humaine, mais qui condamne en bloc et souvent avec amertume tout ce qui procède du paganisme, les systèmes élaborés dans les écoles, comme les mythes éclos dans les sanctuaires. Cette école, inférieure pour la pensée à celle qui a fleuri à Alexandrie, a mis au service du christianisme plus d'éloquence, parce qu'elle y a mis plus de passion, et qu'aucun ménagement n'arrêtait ou ne tempérait la violence de ses invectives. Nous passerons rapidement sur les œuvres médiocres que l'on peut rapporter à cette tendance, afin de la juger surtout par ses écrits les plus distingués.

La ligne de démarcation entre les apologistes les plus timides de la première école et les apologistes les plus modérés de la seconde est assez difficile à tracer. C'est ainsi que les uns comme les autres admettent que les philosophes grecs ont eu connaissance des livres sacrés des Juifs. Seulement, tandis qu'à côté de cette influence, Justin et Athénagore admettent une action directe de l'Esprit de Dieu sur l'âme des représentants les plus distingués du paganisme, les apologistes de la seconde école rapportent les éléments de vérité épars dans le paganisme exclusivement aux écrits de Moïse et des prophètes. Ils invoquent aussi les oracles de la sibylle, dont ils font une véritable prophétie en Grèce.

A. — Apologistes inférieurs de cette école.

Nous rangerons tout d'abord dans cette seconde école les deux *discours aux Grecs*, faussement attribués à Justin, mais qui remontent incontestablement à la plus haute antiquité. Le moins long de ces discours est un appel vif et éloquent adressé aux esprits cultivés qui sont encore sous le charme de la brillante mythologie d'Homère, pour les presser d'accepter la délivrance que leur offre le Verbe éternel. L'auteur montre, avec une concision énergique, toutes les infamies que recouvre le voile gracieux des légendes brodé par les poëtes. « Faites donc lire à Jupiter, dit-il plaisamment, la loi portée contre ceux qui battent leur père, la condamnation dont elle menace les adultères, et la honte

qui atteint les profanateurs de l'enfance. Apprenez de grâce à Minerve et à Diane quelles sont les occupations qui conviennent aux femmes, et à Bacchus celles qui conviennent aux hommes. O Grecs, pouvez-vous dire que vos dieux ne soient point impudiques et que vos héros ne soient point efféminés [1] ? » Un tableau très animé est tracé des assemblées religieuses des païens avec leur luxe effréné, leur musique enivrante et cette prodigalité de parfums qui achèvent d'allumer les sens. C'est ainsi que toutes les fureurs de Bacchus passent dans les cœurs. « Venez, ô Grecs, dit-il en finissant, venez vous mettre à l'école d'une incomparable sagesse ; apprenez à connaître le Verbe divin, le roi incorruptible ; cessez de vénérer des héros qui réclament l'effusion du sang. Notre chef ne demande ni la force, ni la beauté du corps, ni l'harmonie des traits, ni le génie, mais une âme pure et parée de sainteté. Quel apaisement de nos passions à sa voix ! Comme il éteint le feu des convoitises qui consument l'âme. Il ne fait de nous ni de grands poëtes, ni de grands philosophes, ni d'éminents orateurs ; mais de la mort il nous fait passer à la vie éternelle, et d'êtres mortels il fait des dieux [2]. Comme un enchanteur habile fait sortir les serpents d'une caverne, il évoque les mauvaises passions de l'âme humaine, et celle-ci, une fois affranchie, s'unit à Celui pour lequel elle a été créée. » L'auteur, comme on le voit, n'a fait aucune réserve dans sa condamnation du paganisme, mais il n'en a pas moins maintenu

[1] Justin., *Opera*, p. 38, 39.
[2] Ποιεῖ τοὺς θνητοὺς ἀθανάτους. (*Id.*, p. 40.)

la parenté divine de l'homme dans un langage qui ne manque pas de hardiesse : « J'étais tel que l'un de vous, dit-il à ses compatriotes ; devenez tels que je suis maintenant[1]. » Cet argument, tout personnel, était de nature à produire une vive impression.

Le *premier discours aux Grecs*, attribué à Justin, est un morceau plus étendu, mais bien moins éloquent, quoique empreint de plus de sévérité pour tout ce qui a précédé le christianisme en dehors du judaïsme. La question est bien posée. Les adversaires de la religion nouvelle lui opposent sa nouveauté. Ce serait une erreur de s'imaginer que l'on manque à ses ancêtres en adoptant des idées différentes des leurs, si elles sont meilleures[2]. Pour savoir qui a raison des païens ou des chrétiens, il est nécessaire de rechercher quels ont été les commencements des deux religions, le caractère de leurs fondateurs et dans quel temps ils ont vécu. L'auteur passe en revue les maîtres reconnus de la Grèce, ceux qui lui ont légué sa religion. Au premier rang sont les poëtes, puisque les croyances des Hellènes sont essentiellement une création artistique. Homère, ce prince des poëtes, est en réalité l'inventeur de la religion grecque ; aussi l'attaque porte-t-elle avant tout sur lui. On sait à quel point il a humanisé les dieux et les a mêlés à toutes les passions de ce bas monde[3]. La démonstration sur ce point est courte et concluante. Des dieux l'auteur passe aux philosophes ; il fait ressortir leurs innombrables contradictions, et il ne s'arrête pas

[1] Γένεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς. (Justin., *Opera*, p. 40.)
[2] *Id.*, p. 38, 39. [3] *Id.*, p. [illegible].

même devant celui que plus d'un Père a appelé le divin Platon [1] ; il le montre en désaccord avec son grand rival, le chef de l'école péripatéticienne, et, ce qui est plus grave, en contradiction avec lui-même sur plus d'un point essentiel [2]. « Chez tous ces philosophes, dit-il, une seule chose est à louer, c'est qu'ils se sont mutuellement convaincus d'erreur [3]. » A ces contradictions de la philosophie, l'apologiste oppose l'unanimité des écrivains inspirés, qui tous d'une voix proclament une seule vérité toujours identique à elle-même au travers des âges, si bien que l'on dirait qu'ils n'ont qu'une seule bouche et une même langue pour nous apprendre l'origine du monde, la création de l'homme, l'immortalité de l'âme et le jugement divin après cette vie [4]. » C'est qu'en effet le Dieu immuable et éternel pour lequel les siècles n'existent pas nous parle par eux. L'auteur insiste longuement sur l'antiquité de la révélation hébraïque; des citations nombreuses d'auteurs païens sont produites pour établir que Moïse a précédé le fondateur de la religion hellénique. Les caractères hébraïques existaient longtemps avant les caractères grecs ; preuve nouvelle et décisive de la priorité de la révélation de Moïse qui est le fondement de la religion chrétienne [5]. Il établit ensuite qu'on retrouve les traces incontestables de cette révélation dans les écrits des anciens philosophes de la Grèce qui, par l'Egypte, ont été mis en con-

[1] Justin., *Opera*, p. 4. [2] *Id.*, p. 4-8.
[3] Ὅτι πλανωμένους ἀλλήλους ἐλέγχειν. (*Id.*, p. 8.)
[4] *Id.*, p. 9. [5] *Id.*, p. 10, 14.

tact avec les livres sacrés des Juifs. Bien loin de voir un témoignage spontané de la conscience humaine dans ces vagues notions des grandes vérités qui sont à la base du monothéisme, il n'y voit qu'un écho affaibli de la tradition inspirée. En résumé, les maîtres de la Grèce n'ont pas fait autre chose qu'envelopper du voile de l'allégorie les dogmes augustes enseignés par Moïse et les prophètes. L'écrit se termine par l'invocation des oracles fictifs de la sibylle qui a élevé sa voix du sein même d'une terre païenne pour proclamer l'insuffisance de l'hellénisme et rendre témoignage à la prophétie, et qui, sans trépied et sans appareil fatidique, a fait entendre la voix même du Très-Haut[1].

La pensée du Discours aux Grecs est éloquemment résumée dans cette page émue : « Il est temps, ô Grecs, de vous laisser persuader par les historiens profanes, que Moïse et les autres prophètes ont de beaucoup précédé vos prétendus sages. Rejetez donc les erreurs vieillies de vos pères; donnez votre confiance aux saints récits des prophètes, pour apprendre d'eux la vraie piété, quand bien même ils ignorent cet art de bien dire et tous ces artifices de la dialectique qui conviennent à ceux qui dérobent la vérité. Ils se servent d'un langage simple et réel pour vous communiquer ce que l'Esprit-Saint les a chargés de révéler aux âmes qui ont soif de la piété. Renoncez donc à cet antique égarement qui abuse les hommes;

[1] Justin., *Opera*, p. 16, 32.

à ce bruit, à ce faste qui vous charme. Ce ne sera point offenser vos ancêtres que d'adopter une doctrine contraire à leurs erreurs. Peut-être versent-ils maintenant au fond des enfers des larmes d'un repentir trop tardif. S'ils pouvaient vous raconter ce qu'ils souffrent depuis leur mort, vous sauriez à quels maux ils veulent vous arracher [1]. » Nous sommes bien loin de la largeur de Justin Martyr, saluant en Socrate un prophète et presque un frère. Au reste, toute cette apologie est très faible; la vérité chrétienne n'est pas présentée de face une seule fois; le nom de Jésus-Christ est à peine prononcé, tout en revient à une question de chronologie. Il s'agit de savoir de quel côté est l'autorité la plus ancienne, et non pas quelle est la doctrine qui satisfait le mieux les besoins de l'âme. La synagogue aurait pu aussi bien que l'Eglise adopter cet écrit, tant l'empreinte de l'Evangile y est faiblement marquée.

L'apologie en trois livres adressée par Théophile d'Antioche à Antolycus ramène les mêmes idées et présente les mêmes défauts. Il n'est pas possible d'y découvrir un plan suivi. Le début est admirable, il s'élève même à une grande hauteur, mais c'est pour se traîner bientôt dans des développements minutieux sur le monothéisme, qui ne s'enchaînent pas les uns aux autres, et qui s'arrêtent toujours sur le seuil de l'Evangile. « Tu me demandes : Montre-moi ton Dieu! et moi je te réponds : Montre-moi un homme véri-

[1] Justin., *Opera*, p. 32.

table en toi et je te montrerai mon Dieu[1]. Montre-moi que les yeux de ton âme sont bien ouverts, et que ton cœur est capable d'entendre. De même que ceux qui ouvrent les yeux du corps perçoivent les choses de la vie et de la terre, et distinguent entre la lumière et les ténèbres, de même que ceux qui ouvrent leurs oreilles distinguent entre les sons aigus, élevés ou doux, de même avec les yeux et l'ouïe de l'âme on perçoit Dieu. Tous ont des yeux, mais quelques-uns les ont obscurcis, et ils ne sauraient voir la lumière du soleil. S'ils ne la voient pas, ce n'est pas qu'elle ait cessé de briller, mais ils doivent s'en prendre à leur cécité. Ainsi en est-il de toi, ô homme, dont les yeux sont obscurcis par les péchés et les mauvaises actions. L'âme humaine doit être pure et brillante comme un miroir splendide. Quand le péché l'envahit, on dirait un miroir altéré par la rouille ; il ne peut réfléchir Dieu. Montre-moi donc si tu n'es pas adultère, impur, voleur, voué aux plaisirs infâmes, calomniateur... De tels actes nous cachent Dieu, et il te sera caché aussi longtemps que tu ne te seras pas purifié de ces souillures[2]. » Nous voilà placés d'emblée sur le terrain des grands apologistes d'Alexandrie; l'affinité native entre la nature humaine est affirmée avec puissance, et l'appel à la conscience est direct et pressant. L'ancienne apologétique a peu de paroles plus belles que celles-ci : *Montre*

[1] Δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου, κἀγώ σοι δείξω τὸν Θεόν. (Theoph., *Ad Autolyc.*, dans les Œuvres de Justin. Édition de Paris. 1636. Page 70.)

[2] *Ad Autolyc.*, p. 70.

l'homme véritable en toi, et je te montrerai mon Dieu. On a peine à comprendre comment la suite de l'ouvrage ressemble si peu au début. L'auteur juge toute la philosophie ancienne avec la plus grande sévérité; s'il reconnaît en elle quelques parcelles de vérité, il n'y voit rien d'original[1], et il n'admet pas qu'elle ait, à aucun degré, préparé les esprits à recevoir le christianisme. Il l'enveloppe dans le même anathème que la poésie, sans faire aucune distinction entre ses divers représentants. La grande poésie lui paraît uniquement une puissance de séduction et de mensonge. Les chœurs d'Eschyle et de Sophocle, consacrés à la gloire de l'idée morale, sont un jeu frivole à ses yeux. Aratus le poëte, cité par saint Paul devant l'aréopage, ne trouve pas même grâce devant lui, et il n'hésite pas à mettre sur la même ligne Epicure l'athée, Socrate et Platon. « Qu'a-t-il servi à Epicure, dit-il, de nier la Providence, à Socrate de jurer par le chien, l'air et le platane? Qu'a servi à Platon la philosophie inaugurée par lui? » Vanité et impiété, c'est le résumé de toute la culture grecque pour Théophile d'Antioche[2].

Il n'a pas non plus insisté sur la preuve morale; il n'a fait que l'indiquer, pour se concentrer sur les lieux communs de l'apologétique vulgaire. Il n'y a rien dans sa polémique contre le paganisme qui mérite d'être relevé. Pour confondre ses adversaires, il en appelle surtout à deux autorités : la nature et la tradition. A la première il demande de démontrer l'exis-

[1] *Ad Autolyc.*, p. 79. [2] *Id.*, p. 116.

tence de son puissant auteur, par son harmonie et l'ordre admirable qui règne en elle. Théophile se contente des descriptions les plus banales, et n'ajoute pas un trait au tableau qui avait été déjà tant de fois tracé de la création. Il abuse de l'analogie entre les faits moraux et les faits matériels pour établir la résurrection, oubliant que si l'apôtre Paul couronne une admirable argumentation par sa belle image du grain de blé qui meurt pour revivre, il se serait bien gardé d'en faire sa preuve décisive et unique. Théophile d'Antioche affronte résolûment le ridicule dans le passage où, pour montrer que la vie physique est soumise à des lois mystérieuses, il demande à ses lecteurs si l'embonpoint dont ils peuvent être soudainement gratifiés ne leur est pas inexplicable[1]. La seconde autorité invoquée par l'apologiste d'Antioche est la révélation : pour lui aussi, la question de date est la plus importante; il se livre à des calculs compliqués pour établir la haute antiquité de la tradition mosaïque[2] qu'il corrobore par les oracles de la sibylle[3]. Il s'appuie plus que ne l'avaient fait ses devanciers sur les documents historiques fournis par le paganisme, et il cite volontiers les écrits de Manétho et de Bérose[4]. Rien de plus légitime et de plus concluant qu'une telle argumentation, parce qu'elle part de données également admises par les adversaires du christianisme et par ses défenseurs. Il eût été à désirer que l'apologiste eût creusé davantage ce filon et ne se fût pas rejeté de suite sur les considérations gé-

[1] *Ad Autolyc.*, p. 77, 78. [2] *Id.*, p. 127. [3] *Id.*, p. 107.
[4] *Id.*, p. 131-139.

nérales. L'une des meilleures parties du livre de Théophile d'Antioche est celle où il paraphrase les premières pages de la Genèse. Il montre que ces simples récits renferment l'explication la plus satisfaisante du problème de la destinée humaine, en la faisant dépendre des déterminations de la volonté[1]. Il termine en invoquant comme dernière preuve le courage des martyrs, sans qu'il ait déployé une seule fois l'étendard pour lequel les confesseurs mouraient, sans avoir même mentionné cette foi au Christ crucifié qui était l'essence de la religion nouvelle. Ce n'était pas la peine de tant déclamer contre la philosophie antique pour perpétuer son plus grave défaut, en favorisant cette tendance purement intellectuelle qui voit dans la vérité une idée et une théorie, et non pas un fait immense et divin destiné à sauver le monde et à régénérer l'homme.

Il suffit de lire le titre de l'ouvrage apologétique de Tatien pour savoir qu'il appartient à la même école; il est ainsi intitulé : *Discours contre les Grecs, pour leur prouver que toutes les inventions dont ils se glorifient leur ont été communiquées par les Barbares*[2]. Ecrite d'un ton violent et amer, cette harangue était plus faite pour irriter que pour persuader; elle respire un orgueil insupportable. L'auteur parle de lui-même avec autant de jactance qu'il parle dédaigneusement des autres hommes. Il est très facile de comprendre qu'il se soit laissé gagner à l'hérésie, et que de disciple de Justin Martyr il soit

[1] *Ad Antolyc.*, p. 89-105.

[2] Voir le Discours de Tatien à la suite des Œuvres de Justin Martyr, dans l'édition de Paris. 1631.

devenu le sectateur des gnostiques. Non-seulement le germe de ses erreurs se discerne à première vue dans son écrit, mais on reconnaît à sa jactance qu'il ne pliera pas longtemps sous le joug léger du Christ. Rien n'est moins chrétien que sa défense du christianisme, rien n'est plus opposé à l'exposition large et sereine des alexandrins. Tatien a la passion de Tertullien, mais il n'a ni son éloquence ni sa piété ; les coups qu'il frappe peuvent écraser, il ne persuadera jamais personne.

Malgré ses emportements contre tout ce qui a précédé la religion nouvelle, il admet néanmoins que l'homme est par nature de race divine. Le Verbe l'a fait à la ressemblance de son créateur, à l'image de son immortalité ; il l'a rendu capable de participer à la divinité ; mais s'il se livre au mal, il laisse tomber à terre cette couronne d'immortalité, et il devient semblable aux animaux. Le mal ne provient pas d'une imperfection inhérente à son être, il est le résultat d'une détermination mauvaise de la volonté. L'homme a été entraîné par les démons, déchus eux-mêmes du haut rang où Dieu les avait placés, et tombés sous l'empire de la matière qui leur a inoculé un esprit impur et grossier par lequel ils empoisonnent notre âme[1]. Tatien construit sur les démons une théorie bizarre, toute empreinte de dualisme. C'est à ces esprits malfaisants qu'il attribue l'idolâtrie et les sortiléges. Ils se sont servis des forces cachées de la nature pour tromper l'humanité et la retenir sous leur domination. On ne peut leur échap-

[1] Tatien, p. 146.

per qu'en brisant les liens de la matière. L'auteur est conduit par ces considérations à l'ascétisme, ce dernier mot de toutes les écoles dualistes. Le brillant paganisme hellénique n'est aux yeux de Tatien qu'une invention des esprits de ténèbres, une création de l'enfer qui conduit l'homme à la bestialité en lui ravissant son immortalité; il compare la poésie et la philosophie à cette enchanteresse de l'*Odyssée* dont la coupe enivrante transforme en vils animaux les malheureux qui en approchent leurs lèvres. Le fougueux apologiste traîne dans la boue toutes les gloires de la Grèce; il a l'ironie implacable et le rire strident de Lucien pour bafouer tout ce dont se glorifie cette patrie des arts et de la libre pensée. C'est là ce qui fait l'originalité de son écrit; aussi ne mentionnerons-nous que pour mémoire ses fastidieux raisonnements sur l'antiquité de la révélation mosaïque qui ne font que répéter l'argumentation banale des apologistes du temps[1], pour nous arrêter à sa virulente polémique contre la société païenne. Tatien ne s'attaque pas seulement, comme ses devanciers, au polythéisme et à la fausse philosophie; il s'en prend à tout le passé de la Grèce; c'est la race hellénique qu'il cherche à dépouiller de ses gloires et qu'il insulte dans ses grandeurs; il voudrait déraciner l'hellénisme comme l'arbre qui a porté les fruits empoisonnés du paganisme, et surtout ce fruit maudit de la connaissance que les philosophes, serviteurs du serpent, offrent à l'humanité pour la perdre.

[1] Tatien, p. 166-174.

Il est dans son droit quand il voue au mépris les dieux olympiens et qu'après avoir déchiré le voile des allégories ou des interprétations mythiques, il met à nu leurs turpitudes [1]. Il est également bien fondé à signaler avec énergie l'influence corruptrice des jeux célébrés en l'honneur de ces dieux, et surtout à flétrir ces représentations théâtrales qui, en reproduisant leur histoire, souillaient le cœur et allumaient les sens des spectateurs déjà corrompus. « Vos fils et vos filles, dit-il, apprennent de vos acteurs comment il faut s'y prendre pour commettre l'adultère [2]. » Les jeux cruels du cirque sont peints par Tatien avec une rare vigueur. « Le pauvre se vend, et le riche l'achète pour le meurtre ; les juges du combat prennent place, les gladiateurs luttent entre eux sans aucun motif de haine, et personne ne s'élance à leur secours. Non contents d'acheter la chair des animaux pour vous en nourrir, vous achetez des hommes pour repaître votre âme de leur mort [3], et vous la nourrissez des flots de leur sang. Le voleur tue sa victime pour la dépouiller, le riche l'achète pour la voir mourir. » Tatien tombe dans l'exagération et l'injustice quand il conteste à la Grèce ses vraies grandeurs, quand il traite l'art des Phidias et des Praxitèle de jeu puéril [4], qu'il présente la poésie comme une courtisane au service des faux dieux [5], sans faire une exception pour la noble inspi-

[1] Tatien, p. 169. [2] *Id.*, p. 161.

[3] Ἀνθρώπους ὠνεῖσθε τῇ ψυχῇ τὴν ἀνθρωποφαγίαν παρεχόμενοι. (*Id.*)

[4] *Id.*, p. 158. [5] *Id.*, p. 142.

ration des grands maîtres de la lyre antique, et qu'enfin il accuse l'éloquence des Périclès et des Démosthène de s'être vendue à l'injustice et à la calomnie et d'avoir trafiqué lâchement de la parole humaine[1]. L'apologiste passe toutes les bornes, non-seulement de la justice, mais du bon sens, quand il prétend établir que la langue grecque,

. . . . . ce langage aux douceurs souveraines,
Le plus beau qui soit né sur des lèvres humaines,

n'est composée que d'emprunts faits aux langues étrangères[2], et qu'en définitive toute la civilisation hellénique n'est qu'un vaste plagiat des peuples barbares. Dans son aveugle colère, il compare la Grèce au geai paré des plumes du paon[3]; il ne voit pas que l'on peut tout refuser à la Grèce excepté ce don de la beauté, ce charme suprême qui se répand sur toutes ses œuvres, depuis son idiome flexible et délicat jusqu'aux marbres taillés par ses sculpteurs et à la fine dialectique de ses métaphysiciens, charme subtil et brillant, semblable à la lumière douce et pourprée qui dore ses mers, ses côtes et sa terre privilégiée. Tatien traite la législation des Grecs comme il a traité leur civilisation; il la méprise à cause de sa diversité; il demande ironiquement si la conscience hellénique a eu ses dialectes aussi bien que la langue, puisqu'elle parle

[1] Ῥητορικὴν μὲν γὰρ ἐπ' ἀδικίᾳ καὶ συκοφαντίᾳ συνεστήσασθε. (Tatien, p. 142.)

[2] *Idem.*

[3] Ὥσπερ ὁ κολοιὸς οὐκ ἰδίοις ἐπικοσμούμενος πτεροῖς. (*Id.*, p. 163.

différemment d'une cité à l'autre[1]. Quant à la philosophie, Tatien la foule aux pieds, et il rivalise avec Lucien pour flétrir la réputation de ses représentants les plus distingués. Non content de montrer leurs innombrables contradictions, comme il en avait le droit, il leur prodigue le ridicule et l'insulte. Il nous les montre avec leur manteau jeté sur une de leurs épaules, laissant pendre leur chevelure, cultivant leur barbe et portant des ongles de bêtes fauves, comme si la Grèce n'avait eu d'autre école que celle des cyniques. « Ils prétendent, dit-il, qu'ils n'ont besoin de rien et cependant ils demandent leur besace au tanneur, au cordonnier leur chaussure, au tourneur leur bâton, et au riche et au cuisinier la satisfaction de leur gourmandise. O homme! semblable au chien, tu ne connais pas Dieu, et tu cherches à imiter la brute; tu aboies en public avec effronterie, et si tu n'as pas reçu ce que tu demandes, tu cries des injures; la philosophie est pour toi un gagne-pain[2]. » Tatien passe des attaques générales aux attaques directes et personnelles; il mentionne les chefs des diverses écoles pour marquer chacun d'eux d'une flétrissure; il ne s'arrête même pas devant la noble figure de Platon, et il l'accuse de s'être vendu à Denys pour satisfaire sa gourmandise[3]. Ce dernier trait donne la mesure de sa largeur et de son équité. Qu'oppose-t-il, en définitive, à cette philosophie an-

[1] Tatien, p. 164.
[2] Γίνεταί σοι τέχνη τοῦ πορίζειν. (*Id.*, p. 162.)
[3] Πλάτων φιλοσοφῶν ὑπὸ Διονυσίου διὰ γαστριμαργίαν ἐπιπράσκετο. (*Id.*, p. 142.)

tique à laquelle il déverse le mépris, si ce n'est un système subtil qui ne vaut guère mieux que les élucubrations dont il se moque? En effet le dualisme de Tatien n'est que l'une des combinaisons innombrables du platonisme. Il a beau insister sur la chute et la résurrection, sa doctrine est un pâle idéalisme qui n'a ni la puissance ni la simplicité de la religion du Christ. Il prétend avoir retrouvé la candeur de l'enfance, mais on ne s'en aperçoit guère à sa métaphysique ardue et à la manière pompeuse et arrogante dont il se met en scène. « Comme je me livrais, dit-il, à la recherche assidue de la vérité, je tombai sur quelques livres barbares [1], beaucoup plus anciens que toutes les doctrines de la Grèce et opposant la vérité de Dieu à leurs erreurs. Je crus en ces livres, parce que leur langage était sans pompe, sans affectation; ils expliquaient simplement l'origine du monde et annonçaient l'avenir; leurs promesses étaient magnifiques et ils faisaient connaître un seul Dieu. Instruit par l'Esprit, j'ai compris ce que condamnaient ces livres et comment ils nous affranchissaient du monde, en brisant le joug d'une infinité de tyrans et de princes. Ce n'est pas qu'ils nous donnent quelque chose de nouveau, mais ils nous rendent ce que l'erreur nous avait empêchés de conserver [2]. » On le voit par ces derniers mots, le christianisme, pour Tatien, n'a rien d'absolument nouveau, puisqu'il ne fait selon lui que restaurer la vérité primitive. L'amer apologiste avoue qu'il a tout d'abord

[1] Συνέϐη γραφαῖς τισὶ ἐντυχεῖν βαρϐαρικαῖς. (Tatien, p. 165.)
[2] *Idem.*

compris les sévérités de la révélation. Les extraits que nous avons donnés de son *Discours contre les Grecs* prouvent qu'il a reçu, à cet égard, toutes les lumières désirables.

Nous mettrons à côté du *Discours contre les Grecs* le fragment apologétique intitulé : *La raillerie des philosophes* attribuée à Hermas. L'auteur est inconnu, mais tout indique qu'il était le contemporain des apologistes dont nous venons d'analyser les écrits. Quoi qu'il en soit, ce fragment est plein d'esprit, il a un tour dramatique et plaisant qui en rend la lecture agréable, bien qu'on y regrette la haute impartialité et l'esprit de justice de l'école d'Alexandrie. C'est une sorte d'histoire en abrégé des variations de la philosophie antique. Les contradictions de celle-ci sur l'âme et sur la Divinité sont exposées avec une verve piquante. « Demandez à ces philosophes ce que c'est que l'âme. C'est du feu, répond Démocrite. C'est de l'air, disent les stoïciens, ou bien c'est un esprit, ou un mouvement d'après Héraclite. Que de discours, que de raisonnements nous prodiguent ces sophistes, qui sont beaucoup plus occupés à se disputer qu'à chercher la vérité! De quel nom désigner tous ces systèmes? Est-ce chimère, folie, démence, emportement ou tout cela à la fois[1]? »

L'auteur se plaint des transformations sans fin que les divers systèmes lui font subir, en tant qu'homme. « Tantôt je suis immortel et je m'en réjouis; mais voici que je redeviens mortel et je me désole. Tout

[1] Ἢ τερατείαν, ἢ ἄνοιαν, ἢ μανίαν, ἢ στάσιν ἢ ὁμοῦ πάντα. (Just., *Opera*, II, 175.)

à l'heure j'étais partagé en atomes; maintenant je deviens eau, puis air, puis feu. Un instant après je ne suis plus ni eau, ni air, ni feu; mais on me fait bête ou poisson. Lorsque je me considère, je ne sais quel nom me donner, car je suis changé par la philosophie en toute espèce d'animaux terrestres, aquatiques ou doués d'ailes. Je nage, je vole, je plane dans les airs, je rampe, je cours ou je suis immobile, et enfin voici Empédocle qui me transforme en plante[1]. » « La Divinité ne subit pas des métamorphoses moins comiques dans les écoles des philosophes. J'entre dans l'école d'Anaxagore, et il me dit que l'esprit est le principe de toutes choses. Je m'attache à sa doctrine, mais, à peine persuadé par lui, voici Mélissus et Parménide qui me déclarent dans de beaux vers que l'univers est un, éternel, infini, immobile, toujours semblable à lui-même. C'en est fait d'Anaxagore dans mon esprit. Quand je me crois bien fixé, j'entends la voix retentissante d'Anaximène qui s'écrie : « Moi, je vous dis que l'univers n'est que de l'air. » Après Anaxagore nous avons Empédocle, qui sort tout brûlant de l'Etna avec sa fameuse théorie de la haine et de l'amour; celle-ci paraît séduisante jusqu'à ce que Pythagore nous apprenne que l'homme est le terme et la règle des choses. Après Pythagore, voici Thalès, voici Platon, le beau parleur; on se rendrait à sa langue dorée si derrière lui n'était Aristote, son disciple, qui le réfute point par point. » « Je rirais volontiers avec le bon Dé-

[1] Νήχομαι, ἵπταμαι, πέτομαι, ἕρπω, θέω, καθίζω. (Just., *Op.*, 176.)

mocrite si Héraclite ne venait à moi, la larme à l'œil. Je suis harassé de systèmes, la tête me tourne. » Le morceau se termine par une sanglante moquerie de l'école des sages par excellence, des disciples austères de Pythagore. Inspiré par ce philosophe divin, l'initié abandonne patrie, femme et enfants. Il mesure le ciel et la mer, il pèse la terre et ne s'interrompt dans ses sublimes calculs que pour prendre un frugal repas de figues, d'olives et de légumes, jusqu'à ce qu'il rencontre Epicure et qu'il se mette à la recherche des mondes infinis et de leurs atomes primitifs[1]. Toutes ces railleries prodiguées à la philosophie antique nous divertissent fort peu. Nous ne voyons pas ce qu'a de si plaisant l'effort douloureux de la pensée humaine poursuivant la vérité malgré d'innombrables déceptions. Au travers de ses égarements, je reconnais son immortelle aspiration vers la lumière. Cela est plus grand que le dédain frivole de ceux qui l'insultent au nom de l'Evangile et qui oublient que, plus éclairés, ils doivent être plus compatissants et plus secourables.

B. — La lettre à Diognète.

La *Lettre à Diognète*, d'un auteur également inconnu, nous ramène aux meilleures traditions du christianisme primitif; elle occupe une place à part dans la littérature de l'Eglise, car elle a ce libre et pur courant de la pensée que l'on ne trouve que tout près de

[1] Just., *Opera*, 178-180.

la source jaillissante. Le langage a ce je ne sais quoi de primitif et d'immédiat qui disparaît promptement, et qui en tout cas ne survit jamais au temps de discussion et d'élaboration dogmatique; il a la candeur des époques créatrices et cette transparente simplicité qui laisse voir l'idée sans intermédiaire et la rend vivante sous nos yeux; nul ornement de rhéteur, nulle formule ne s'interposent entre elle et nous; de là le charme incomparable de cette petite lettre anonyme, où l'on reconnaît un noble esprit qui plane au-dessus des subtilités et des abstractions dans la lumière et sous les chauds rayons de la vérité. S'il est certain que l'auteur a vécu au second siècle, il est difficile de déterminer la date précise de sa lettre; nous serions porté à penser qu'il l'a écrite avant l'an 150[1]. Il se

[1] On sait que la *Lettre à Diognète* a été longtemps attribuée à Justin Martyr. Cette hypothèse a été reprise avec un grand luxe de démonstration par Otto (*In Opera Justin.* 1849. Tome II, page 156); mais elle ne résiste pas à un examen attentif. 1° La différence du style de l'auteur inconnu et de celui de Justin Martyr est des plus tranchée. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à relire une page des deux Apologies ou du *Dialogue à Tryphon.* 2° La différence entre les idées sur des points très importants n'est pas moins sensible. La doctrine du Verbe *spermatique* est complétement absente de l'*Epître à Diognète;* le paganisme nous y est représenté comme l'erreur absolue, et nulle exception n'est faite au profit des philosophes. Les institutions mosaïques sont frappées d'une condamnation non moins sévère, tandis que le *Dialogue avec Tryphon* reconnaît leur origine divine. 3° L'auteur de la *Lettre à Diognète* ne voit dans les faux dieux que des idoles de bois et de pierre; Justin y voit des puissances démoniaques. Il est donc impossible d'attribuer à ce dernier un écrit qui est en contradiction avec ses idées les plus caractéristiques. (Voir le développement de cette thèse dans Semisch., *Justin der Martyrer,* Breslau, 1840, t. Ier, p. 172, et dans son article de l'*Encyclopédie* d'Herzog sur la *Lettre à Diognète.* Voir aussi les *Prolegoumena,* de l'édition des *Pères apostoliques,* de Hefele, 1849.) Dorner attribue, non sans hésitation, la Lettre anonyme à Quadratus (*Die Person Christi*

rattache bien décidément à la seconde école des apologistes. En effet, il admet explicitement le rapport essentiel de l'âme humaine avec Dieu, mais en même temps il ne trouve pas une seule pierre d'attente dans tout l'ancien monde pour l'édifice nouveau dont le Christ a été l'architecte et le fondateur. Il enveloppe le passé tout entier, en y comprenant le judaïsme dans une condamnation que rien ne tempère. Il ne voit qu'erreur absolue dans l'élaboration religieuse et philosophique des siècles qui ont précédé l'incarnation du Verbe, sans cesser jamais cependant de croire à la parenté divine de l'âme humaine. « Dieu, dit l'auteur, a aimé l'homme ; c'est pour lui qu'il a fait le monde ; il lui a assujetti tous les animaux, et lui a donné la raison et l'intelligence ; si bien que, seul de tous les êtres, son regard s'élève vers son Créateur [1]. » Pour qu'il se rende à la vérité et redevienne capable de la discerner, il n'a qu'à retrouver sa nature première. « Délivre ta pensée de tous les raisonnements qui t'embarrassent ; échappe aux égarements de la coutume, redeviens ce que tu fus à l'origine ; sois un nouvel homme pour saisir une doctrine que tu as toi-même reconnue

t. Ier, p. 178). Bunsen l'attribue sans raison suffisante à Marcion (*Hippolyt.*, t. Ier, p. 130). L'authenticité des deux derniers chapitres est fortement contestée pour trois raisons : 1° le manuscrit le plus ancien de notre Lettre porte la trace évidente du doute qui planait sur ce morceau dans l'antiquité chrétienne ; 2° l'Épître change soudain de ton ; elle cesse d'avoir les allures d'une lettre et prend le tour d'une allocution générale ; 3° enfin l'auteur s'exprime sur la loi et sur les prophètes d'une manière qui contredit la première partie de la *Lettre à Diognète*.

[1] Οἷς λόγον ἔδωκεν, οἷς νοῦν, οἷς μόνοις ἄνω πρὸς αὐτὸν ὁρᾷν ἐπέτρεψεν. (*Epist. ad Diogn.*, c. X.)

nouvelle[1]. Ouvre non-seulement l'œil du corps, mais celui de l'esprit; il n'est accordé qu'à la foi de voir Dieu[2]. » L'auteur inconnu ne pouvait formuler plus explicitement le grand principe de l'apologétique morale.

Le christianisme se présente donc à nous comme une doctrine essentiellement nouvelle. Qu'est-ce que ce polythéisme brillant qu'on lui oppose, sinon l'adoration stupide de la pierre et du bois? « Vos dieux sont de la même matière dont vous faites vos vases; ils sont taillés par le même ciseau; rien ne garantit qu'on n'en fasse en définitive de vils ustensiles. Ne sont-ils pas sourds, aveugles, sans vie, sans intelligence et sans mouvement[3]? Ils s'usent et finiront par tomber en poussière. Tels sont vos dieux; vous les servez, vous les adorez et vous leur devenez semblables[4]. » Les païens eux-mêmes montrent bien ce qu'ils en pensent, car tandis qu'ils mettent des gardiens autour des dieux d'or, de marbre ou d'argent, ils laissent sur la voie publique les dieux de bois ou de pierre. Rien ne saurait mieux prouver que ces dieux n'ont d'autre valeur que celle des matériaux avec lesquels on a fabriqué leur image. » Cette appréciation des religions antiques est étroite et incomplète. En effet, celles-ci n'auraient pas jeté des racines si tenaces et si profondes si elles avaient été

[1] Γενόμενος, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, καινὸς ἄνθρωπος, ὡς ἂν καὶ λόγου καινοῦ ἀκροατὴς ἐσόμενος. (*Epist. ad Diogn.*, c. II.)

[2] Διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται. (*Id.*, c. VII.)

[3] Οὐ κωφὰ πάντα; οὐ τυφλά; οὐκ ἄψυχα; (*Id.*, c. II.)

[4] Τέλεον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε. (*Id.*)

aussi stupides. L'idolâtrie révélait une grande déviation morale; l'adoration de la créature mise à la place du Créateur, voilà l'essence de tous les paganismes. La succession des religions dans l'histoire de l'humanité suffit à elle seule pour montrer que l'homme ne s'est pas contenté du fétichisme grossier auquel la *Lettre à Diognète* ramène tout le développement religieux de l'ancien monde, et que la race déchue n'a pas cessé de poursuivre de culte en culte une idée de la Divinité qui la satisfît.

L'auteur inconnu n'est pas moins sévère pour la philosophie antique. « Approuverez-vous, dit-il, les vains et frivoles discours de vos philosophes? Ils sont bien dignes, en vérité, de votre confiance! Tantôt ils mettent la Divinité dans le feu, appelant Dieu ce qui doit les consumer un jour; tantôt ils divinisent quelqu'un des autres éléments créés. Si vous les approuvez, dites-moi laquelle des choses créées ne pourra passer pour Dieu? Non, il n'y a là que mensonges monstrueux et tromperies de magiciens[1]. Aucun homme n'a vu Dieu, il était nécessaire qu'il se montrât lui-même. » L'injustice de ce jugement sommaire est flagrante, car il est certain que la philosophie antique n'est pas tout entière enfermée dans l'école ionienne, et il n'est pas équitable de se placer pour la juger au degré le plus bas de son développement. Platon et Socrate n'ont pas adoré un élément grossier, pas plus qu'Eschyle et Sophocle n'ont voué leur culte à une idole de marbre ou

[1] Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων ἐστίν. (*Epist. ad Diog.*, c. VIII.)

d'or. La philosophie grecque, à sa grande époque, n'a pu sans doute aborder définitivement le monde du divin, mais elle l'a cherché, elle l'a entrevu et elle l'a salué. Si elle est retombée de ces hauteurs où une doctrine incomplète ne pouvait la maintenir, elle a dirigé vers le ciel le regard de l'homme, et il lui reste la gloire d'avoir allumé la flamme la plus vive et la plus pure sur l'autel du Dieu inconnu.

Le judaïsme n'est guère mieux traité que le paganisme. Dans un passage très important de la *Lettre à Diognète*, dans lequel l'influence ou du moins la prédisposition gnostique est évidente, les Juifs sont accusés de traiter leur Dieu unique et véritable comme les païens traitent leurs idoles, en lui offrant la viande des bêtes sacrifiées. Les institutions fondamentales du mosaïsme sont tour à tour écartées, non pas seulement parce qu'elles ont été abrogées par une révélation supérieure, mais comme entachées d'erreur en elles-mêmes. Ni le sabbat, ni la circoncision ne sont exceptés de cette condamnation en bloc du judaïsme [1]. Le christianisme est une création entièrement nouvelle, sans lien avec le passé; la vérité a jailli du ciel comme l'éclair qui fend la nue; les révélations données au peuple élu ne forment plus une chaîne sacrée à laquelle correspondent les recherches et les aspirations des peuples païens; nous avons une brusque irruption de la religion de Dieu. L'auteur de la *Lettre à Diognète* n'a pas compris que le christianisme conserve son caractère de nou-

[1] *Epist. ad Diogn.*, c. IV et V.

veauté et d'originalité, tout en se rattachant à ce qui l'a précédé. Il n'est pas moins nouveau et unique pour avoir été désiré et prédit; la préparation du sol pour recevoir l'arbre de vie n'empêche pas que la semence immortelle ne doive y être déposée, et la religion définitive paraît bien plus nécessaire, sans être moins divine, quand il est démontré que tout tendait à elle dans l'ancien monde, et que sans elle l'histoire de l'humanité serait un drame sans dénoûment qui tournerait sur lui-même en quelque sorte. On doit néanmoins reconnaître que l'erreur de notre apologiste lui est profitable dans une certaine mesure. Il s'est refusé le droit d'en appeler aux livres de l'Ancien Testament; il ne saurait donc trancher les difficultés les plus graves en invoquant un texte pris au hasard, ressource commode mais complètement illusoire, quand il s'agit de plaider la cause du christianisme devant des hommes qui n'admettent pas l'autorité du livre sacré. L'auteur de la *Lettre à Diognète* est obligé, par son point de vue, de porter la cause du christianisme devant un tribunal dont l'autorité est acceptée par tous; il doit s'appuyer sans cesse sur le témoignage de la conscience; aussi son apologie porte-t-elle coup, et sa démonstration a un caractère plus humain et plus universel.

Si les longs siècles qui ont précédé l'Evangile n'ont pas enrichi l'humanité d'une seule vérité, à quoi donc ont-ils servi? Comment s'expliquer la venue tardive du Rédempteur du monde? Telle est la grave question que l'auteur se pose tout d'abord. « Dans les temps anté-

rieurs, dit-il, Dieu nous a permis de flotter au hasard et d'obéir à nos voluptés et à nos mauvais désirs. Ce n'est pas qu'il prît plaisir à nos péchés, mais il les supportait; ce n'est pas qu'il donnât son approbation à cette période de l'iniquité, mais son dessein était de former en nous l'esprit de la justice; il voulait nous prouver dans ce temps-là que nous étions indignes de la vie véritable par nos actes, et que sa miséricorde seule nous en rendrait dignes. Il fallait que nous comprissions que nous ne pourrions pas entrer par nos propres forces dans le divin royaume, mais que la puissance de Dieu était seule capable de nous y introduire [1]. Lorsque notre iniquité fut consommée et qu'il fut évident que le châtiment et la mort en seraient le prix mérité, alors vint le temps marqué par Dieu pour déployer son amour et sa puissance à notre égard. » Ainsi toute l'œuvre de préparation avant le christianisme a consisté à démontrer par des faits éclatants l'incapacité de la nature humaine à retrouver la vie divine [2].

Nous ne contestons pas l'importance d'un tel résultat, il rentrait dans le plan du grand éducateur de l'humanité; rien ne pouvait remplacer l'amère expérience de notre néant acquise à la suite de ces tentatives réitérées de l'homme de retrouver ou de refaire le Dieu qu'il avait perdu. Celui qui la livrait

[1] Τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν. (*Epist. ad Diogn.*, c. IX.)

[2] Ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς. (*Id.*)

à son impuissance ne l'abandonnait qu'afin de la mieux ressaisir; il ne l'abandonnait donc pas en réalité mais il voulait l'amener par l'humiliation à la délivrance.

Toutefois, pour que son dessein eût son plein effet, il était nécessaire que la nuit qui précédait le lever du jour ne fût pas sans étoiles, sinon l'humanité fût arrivée au désespoir ou à l'abjection. Voila pourquoi Dieu a eu ses prophètes dans la Judée et ses témoins au sein même du paganisme; c'était le seul moyen de transformer la détresse en attente et en désir. Ce grand côté de l'œuvre de la préparation a été complétement méconnu par l'auteur de la *Lettre à Diognete;* aussi est-il très inférieur à Justin Martyr comme apologiste, s'il le surpasse infiniment pour l'exposition du christianisme.

Cette exposition est en effet très belle et très large. A cette âme humaine ainsi dénuée de vérité, malgré tout l'éclat et les trésors de la civilisation, Dieu a fait le don le plus magnifique; il s'est donné lui-même dans son Verbe. « Le Dieu qui est le souverain et le créateur de l'univers, qui a tout créé et tout ordonné, n'a pas seulement montré aux hommes son amour, mais encore sa longanimité. Il a été, il est et il sera toujours le même, toujours plein de pardon, de bonté, exempt de colère et véritable; lui seul est bon; il a conçu un dessein grand et ineffable qu'il n'a communiqué qu'à son Fils[1]. Tant qu'il a gardé dans le secret ce plan de sa sagesse, il semblait qu'il nous abandonnât et ne se sou-

[1] Ἐννοήσας δὲ μεγάλην καὶ ἄφραστον ἔννοιαν, ἣν ἐκοινώσατο μόνῳ τῷ παιδί. (*Epist. ad Diogn.*, c. VIII.)

ciât plus de nous, mais lorsqu'il l'a révélé par son Fils bien-aimé, on a reconnu ce qu'il nous avait préparé dès le commencement; toutes choses nous ont été données, ses bienfaits se sont répandus sur nous, évidents et efficaces. Qui donc s'attendait à de telles grâces? Dieu seul avec son Fils voyait se dérouler d'avance toutes ces dispensations. » L'auteur inconnu revient toujours à ce glorieux inattendu de la religion nouvelle. Il trouve des paroles pleines dans leur simplicité d'un saint enthousiasme pour cet amour unique et immense de Dieu envers les hommes [1]. « Il ne nous a pas haïs, il ne nous a pas rejetés, il ne s'est pas souvenu de nos rébellions [2], mais il a eu patience; il nous a soutenus, il a pris sur lui nos péchés et il a donné son propre Fils pour notre rançon; il a donné le saint pour les pécheurs, l'innocent pour le coupable, l'incorruptible pour les êtres corrompus et l'immortel pour les créatures condamnées à mourir. Qu'est-ce qui pouvait couvrir nos péchés si ce n'est sa justice? En quel autre que le Fils de Dieu pouvions-nous être justifiés, nous les rebelles et les impies? » La rédemption est ainsi formulée dans des termes dont nous aurons à peser la valeur dans notre exposition de la théologie des Pères, mais ce touchant langage nous fait vivement sentir en quoi consiste la supériorité de l'*Epître à Diognète*. Le christianisme ne nous y est pas présenté comme destiné avant tout à nous communiquer des vé-

[1] Ὡς τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας μία ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. (*Epist. ad Diog.*, c. IX.)

[2] Οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς, οὐδὲ ἀπώσατο, οὐδὲ ἐμνησικάκησεν. (*Id.*)

rités nouvelles sur Dieu et sur l'homme ; non, il est essentiellement une œuvre de salut, une manifestation effective de l'amour divin. Son caractère véritable est admirablement saisi ; le souffle qui anime les épitres de saint Paul respire dans cette exposition si vivante, et nous échappons complétement à cette notion purement intellectuelle de la révélation qui l'assimile à une philosophie ou à une législation divine et qui n'est que trop fréquente dans les théologiens de cette époque. « O échange précieux [1], s'écrie l'auteur inconnu dans un langage qui rappelle le brûlant lyrisme de l'apôtre des gentils, ô mystère de l'œuvre divine, ô bienfait qui surpasse toute attente ! La rébellion de pécheurs innombrables disparaît dans une seule justice qui couvre une multitude de coupables ! Nous avons un Sauveur qui sauve ce qui semblait ne pouvoir être sauvé... Comment ne pas croire à son amour ? Contemplons en lui par la foi Celui qui nous nourrit, notre père, notre maître, notre conseiller, notre médecin, notre sagesse, notre lumière, notre honneur, notre gloire, notre force, notre vie [2]. Et nous serions encore inquiets de notre nourriture et de notre vêtement ! »

L'auteur de la *Lettre à Diognète* relève avec insistance la haute dignité du Sauveur du monde. « Ce n'est ni un ange, ni une créature d'ordre supérieur que lle

[1] Ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς. (*Epist. ad Diogn.*, c. IX.)

[2] Τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον, σύμβουλον, ἰατρόν, νοῦν, φῶς, τιμήν, δόξαν, ἰσχύν, ζωήν. (*Id.*)

qu'elle soit qui nous a apporté la vérité et la vie. C'est le Verbe lui-même, le créateur et le législateur de l'univers, auquel tous les êtres obéissent. C'est lui que Dieu nous a envoyé, non pas, comme on pourrait le penser, pour nous dominer en tyran par la terreur, mais pour régner en grande patience et en grande douceur [1]. Le roi suprême a envoyé son Fils, roi lui-même ; il l'a envoyé comme un Dieu aux hommes, comme un sauveur qui persuade mais n'use jamais de violence, car la violence n'est pas de Dieu[2]. Il l'a envoyé pour nous appeler et non pour nous poursuivre, pour nous aimer et non pour nous juger. » Plus tard sans doute le jour de ses jugements se lèvera, mais actuellement la mission du Christ est uniquement de nous sauver. Certes ce noble langage, qui peint si admirablement l'action toute morale exercée par le Sauveur et qui met en lumière ce respect des âmes par lequel le roi pacifique, couronné d'épines, se distingue des tyrans appuyés sur l'autorité extérieure et la force matérielle, était bien fait pour toucher les cœurs généreux. Opposer à des dieux qui ne se défendaient que par la violence, un Dieu qui la maudit, alors même qu'elle s'enrôlerait à son service, c'était revendiquer pour la religion nouvelle une supériorité si éclatante que son bon droit en devait ressortir pour les esprits élevés. Cette répudiation hardie de tous les moyens

[1] Ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει; οὐ μεν οὖν· ἀλλὰ ἐν ἐπιεικείᾳ, πραΰτητι. (*Epist. ad Diogn.*, c. IX.)

[2] Βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ. (*Id.*, c. VII.)

de succès et de crédit des cultes qui tombent révélait une croyance pleine de jeunesse et de confiance, qui, sûre d'elle-même, marchait au triomphe. Le bûcher où montaient ses adhérents ne faisait qu'illuminer cette grande victoire de l'esprit sur la chair. « Plus nous sommes voués aux supplices, reprend l'auteur inconnu, plus nos adhérents abondent. Voyez-vous ces chrétiens jetés aux bêtes pour renier leur Dieu? Ce sont des vainqueurs [1]. »

Cette glorieuse vérité du christianisme, qui n'est ni une invention des hommes, ni une tradition caduque, ni l'institution de mystères humains, mais qui est le Verbe de Dieu descendu du ciel, se conserve toute vivante dans le cœur même des hommes pieux, car il lui a plu d'habiter en eux [2]. La vie chrétienne, qui est encore la vie du Christ, est donc une démonstration éclatante de l'Evangile, car elle nous fait toucher du doigt, en quelque sorte, la réalité de ses enseignements divins. Il suffit de voir les chrétiens pour sentir qu'ils sont les disciples de Dieu [3]. « En effet, ils foulent la même terre, parlent la même langue et suivent les mêmes coutumes que les autres hommes. Ils n'ont pas de villes à eux; leur langage n'a rien de particulier, et leur genre de vie n'est point étrange. Ils n'ont point découvert une doctrine au prix de méditations et de recherches

[1] Οὐχ ὁρᾷς παραβαλλομένους θηρίοις, ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον, καὶ μὴ νικωμένους. (*Epist. ad Diogn.*, c. VII.)

[2] Ἀνθρώποις ἐνίδρυσε, καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν. (*Id.*)

[3] Τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον μὴ προσδοκήσῃς δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπου μαθεῖν. (*Id.*, c. IV.)

assidues, comme les philosophes, et ils ne l'ont point étayée à leur exemple de raisonnements humains. Ils habitent les villes de la Grèce ou les pays barbares, d'après les hasards de la naissance; ils se conforment pour le vêtement, la nourriture et tout le reste, aux habitudes de leurs concitoyens, et cependant leur vie est un grand prodige pour nous. Ils habitent leur patrie, et cependant ce sont des étrangers; ils ont tout en commun avec leurs concitoyens, et cependant ils sont traités comme des hommes du dehors. Ils trouvent partout leur patrie, et néanmoins toute patrie est pour eux une terre étrangère[1]. Ils se marient, ils ont des enfants comme le reste des hommes, mais ils n'abandonnent aucun de leurs nouveau-nés. Ils ont une table commune, mais leur lit est chaste. Ils sont dans la chair, mais ils ne vivent pas selon la chair. Ils sont sur la terre, et ils sont les citoyens des cieux[2]. Ils sont fidèles aux lois, mais ils s'élèvent au-dessus d'elles par leur sainteté. Ils aiment tout le monde, et tout le monde les persécute. On les méprise, on les condamne, on les immole, et ils sont vivifiés. Ils mendient, mais ils enrichissent leurs frères. Ils sont privés de tout, et ils possèdent toute chose. On les couvre d'opprobre, mais cet opprobre est une gloire. On les invective, et leur justice brille sous l'outrage. On les injurie, et ils bénissent et honorent ceux qui les abreuvent d'ignominie.

[1] Πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη. (*Epist. ad Diogn.*, c. V.)

[2] Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν. Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. (*Id.*)

Ils ne font que le bien, et on les châtie comme des criminels; mais ils se réjouissent dans le châtiment, comme s'il leur donnait la vie. Les Juifs les repoussent comme des païens et les Grecs les persécutent, et pourtant leurs ennemis ne sauraient dire pourquoi ils les haïssent. »

Cette Eglise, qui est le rebut du monde, est cependant l'âme qui le soutient et le vivifie. L'Eglise est en effet, par rapport au monde, ce qu'est l'âme par rapport au corps en chacun de nous. L'âme est répandue dans tous les membres, bien qu'elle ne soit pas enchaînée par la loi qui les domine, et elle demeure invisible et incorruptible sous son enveloppe matérielle; telle l'Eglise, dispersée sur toute la surface de la terre, est libre et indépendante au sein d'une société à laquelle elle est mêlée; elle aussi est incorruptible et invisible[1]. La piété intime et profonde fait la guerre au monde comme l'âme la fait à la chair pour en réprimer les convoitises[2]. De même que l'esprit se fortifie de tout ce qui afflige et humilie le corps, de même l'Eglise trouve sa meilleure force dans la persécution et sa meilleure richesse dans le martyre.

La *Lettre à Diognète* se termine par ces belles paroles : « Si tu recherches cette foi, ô Diognète, tu arriveras bientôt à la connaissance de ton Père véritable. Quelle ne sera pas ta joie quand tu l'auras connu?

[1] Ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει. (*Epist. ad Diogn.*, c. VI.)

[2] Μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ, μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ χριστιανοὺς ὁ κόσμος, μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται. (*Id.*)

Comment n'aimerais-tu pas celui qui est venu au devant de toi avec un tel amour? et comment, tout plein de cet amour, ne l'imiterais-tu pas? Ne t'étonne pas que l'homme puisse imiter Dieu; il le peut si son Dieu le veut. Le bonheur, en effet, ne consiste pas à dominer son prochain, à surpasser le faible, à s'enrichir et à fouler ses inférieurs; ce n'est pas par de telles choses que l'on imitera Dieu, car elles n'ont rien à voir avec sa majesté. Mais celui qui porte le fardeau de son frère, celui qui se sert de sa supériorité pour répandre des bienfaits sur son inférieur, celui qui donne au pauvre ce qu'il a reçu de Dieu, celui-là devient un Dieu pour ses obligés; oui, il est un véritable imitateur de Dieu[1]. » En d'autres termes, l'essence de la Divinité n'est ni la puissance, ni la splendeur, mais la charité, et quiconque est vraiment charitable participe à l'essence divine. « Alors, reprend l'auteur inconnu, tu verras de cette terre où tu vis Dieu gouvernant le monde du haut des cieux ; alors tu commenceras à bégayer les divins mystères; alors tu aimeras et tu admireras ces hommes que l'on punit pour leur fidélité envers le ciel; alors, connaissant la vie céleste et véritable, plein de mépris pour ce que les hommes appellent la mort, ne redoutant que la mort éternelle réservée à ceux qui sont condamnés au feu dont la flamme ne s'éteint point, tu sauras ce que vaut le monde avec sa vanité et son mensonge. Alors, en face du feu

[1] Θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων· οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ. *Epist. ad Diogn.*, c. X.)

de la géhenne, tu applaudiras à ceux qui, au nom de la justice, supportent un feu bientôt éteint[1]. »

Tel est ce court et nerveux plaidoyer de la foi nouvelle, tout pénétré d'un enthousiasme contenu qui fait vibrer les plus nobles cordes de l'âme humaine. Il nous semble qu'aucune apologie ne dut exercer plus d'influence que cet écrit anonyme, qui demeure certainement l'une des plus belles manifestations du génie religieux; l'élévation de la pensée, l'accent ému, la transparente simplicité et ce je ne sais quoi de concret et de vivant dans le langage qui met l'esprit en contact direct avec la vérité, tout contribue à le marquer d'un sceau unique dans l'ancienne littérature chrétienne. Supposons ces quelques pages lues par un homme sérieux et tourmenté, au retour peut-être du cirque où il a été témoin de l'humble héroïsme chrétien si fidèlement dépeint dans ces pages sublimes, nous ne mettons pas en doute que la persuasion n'entre dans son esprit comme la franche lumière du matin.

Nous ne dirons que peu de mots du fragment qui termine la *Lettre à Diognète* et qui remonte probablement au troisième siècle. L'auteur se donne comme un disciple des apôtres et comme le docteur des gentils; il défend noblement les droits de la connaissance religieuse contre les prétentions d'un zèle aveugle. « Qui donc, dit-il, après avoir été enfanté à la vie nouvelle par le Verbe miséricordieux, ne désirerait pénétrer

[1] *Epist. ad Diogn.*, c. X.

profondément les enseignements par lesquels il s'est clairement révélé? Il a parlé avec une entière ouverture à ses disciples et il a communiqué à ceux qui étaient ses fidèles auditeurs les mystères du Père; il n'est demeuré voilé que pour les incrédules[1]. » Il ne faut pas s'imaginer que l'arbre de la science soit mauvais par lui-même; ce n'est pas la connaissance, c'est la désobéissance qui a introduit la condamnation dans le monde[2]. Rappelons-nous seulement que l'arbre de vie est planté près de l'arbre de la science, afin de ne jamais séparer ce qui doit être uni. Ni la vie sans la connaissance, ni la connaissance sans la vie ne sont un bien réel[3]. « Que le cœur soit ta grande connaissance et que la vie soit elle-même une vraie science reçue intérieurement[4]. » En suivant cette méthode, l'âme échappe au serpent. Eve ne succombe pas et demeure une vierge sainte[5]. L'enseignement du Verbe se conserve ainsi dans sa pureté, conformément à la tradition; il éclaire le passé en donnant le sens profond de l'ancienne alliance et il maintient l'Eglise dans la voie de la vérité; la grâce abonde en elle. A la fois ancien et nouveau, puisqu'il est le Fils éternel de Dieu, et que pourtant il renaît chaque jour dans le cœur du chrétien, ce Verbe divin ouvre l'intelli-

[1] *Epist. ad Diogn.*, c. XII.

[2] Οὐ τὸ τῆς γνώσεως ἀναιρεῖ, ἀλλ' ἡ παρακοὴ ἀναιρεῖ. (*Id.*)

[3] Οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς. (*Id.*)

[4] Ἤτω σοι καρδία γνῶσις· ζωὴ δὲ λόγος ἀληθὴς χωρούμενος. (*Id.*)

[5] Παρθένος Εὔα πιστεύεται. (*Id.*)

gence des saints et révèle les mystères sacrés[1]. On voit que l'appendice de la *Lettre à Diognète* est plutôt adressé aux croyants qu'aux païens; les pensées qu'il développe n'étaient cependant pas sans utilité pour l'apologie du christianisme, car il importait de montrer aux disciples de la sagesse antique que la religion nouvelle, bien loin de restreindre l'essor de l'intelligence, lui communique la philosophie la plus haute, et qu'après tout l'école du Verbe vaut bien celle de Platon.

§ II. — *Apologistes de l'Eglise d'Occident appartenant à la seconde école.*

A. — Tertullien comme apologiste.

Le représentant le plus illustre de la seconde école des apologistes fut Tertullien; il en formula le principe avec l'incomparable énergie de son style. Personne n'a revendiqué avec plus de force la parenté de l'âme humaine avec Dieu, et personne non plus n'a frappé d'un plus sévère anathème tout le passé du paganisme. Nous ne reviendrons pas à la partie de son *Apologie* que l'on peut considérer comme une plaidoirie judiciaire; nous en avons déjà donné une analyse complète. Nous avons reconnu dans ces pages frémissantes d'éloquence une protestation solennelle contre l'injustice de la procédure suivie à l'égard des chrétiens, et une démonstration juridique de

[1] Οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γενόμενος. (*Epist. ad Diogn.*, c. XI.)

l'illégalité de leur condamnation par les tribunaux de l'empire. Une démonstration semblable se distingue complétement d'une discussion théorique sur la religion. Pour mettre hors de doute l'iniquité des juges romains, il suffisait de dénoncer leurs pratiques, de réfuter les calomnies dont la voix publique poursuivait les disciples du Christ. Il importait surtout d'écarter la dangereuse accusation de rébellion contre l'empereur. Il fallait enfin opposer l'impunité qui couvrait les crimes des païens à l'implacable sévérité qui poursuivait les citoyens les plus innocents et les plus soumis aux lois. Cette argumentation dont nous avons fait ressortir l'enchaînement rigoureux et le mouvement passionné est très concluante comme plaidoirie; mais l'apologie proprement dite demandait un plus vigoureux effort de pensée. La question légale, toujours plus ou moins extérieure disparaît pour faire place à la question philosophique et religieuse; c'est le fond qu'il faut maintenant plaider dans ce grand procès. La religion nouvelle est-elle la seule vraie, la seule divine? Voilà le point capital à éclaircir. Tertullien ne s'est point dérobé à cette tâche difficile; les derniers chapitres de son apologétique et son traité *Sur le témoignage de l'âme* sont consacrés à ce genre de démonstration; il y a porté l'âpreté d'un esprit souvent étroit et violent, mais il y a déployé aussi les plus belles qualités de son génie. Sa trace est ineffaçable dans ce domaine de la haute apologétique; il a écrit sur ce sujet quelques-unes de ces pages immortelles qui font partie du trésor de l'humanité et auxquelles toutes les

générations chrétiennes reviennent comme à un texte d'une inépuisable fécondité. Relever la nature humaine en soi, mais en même temps accabler de mépris tout ce qui dépasse ses manifestations les plus simples et les plus naïves, tout ce qui tient à la culture plus ou moins raffinée de l'intelligence, c'est la double tendance de Tertullien ; elle reparaît dans tous ses livres, et elle s'est surtout donné carrière dans son *Apologie du christianisme*. Il s'appuiera donc avec une grande insistance sur les aspirations du cœur humain, il ne craindra pas de chercher dans l'homme déchu le point d'appui ou la pierre d'attente de l'œuvre du salut, mais en même temps par une contradiction étrange il ne verra qu'erreur absolue dans le développement supérieur de l'humanité avant le christianisme ; l'élément divin selon lui disparaît dès que la pensée se montre à nous polie et cultivée ; la philosophie à ses yeux est un plagiat ou un mensonge. Exalter la simple nature, pour mieux accabler la culture de l'esprit, c'est toute l'apologie de Tertullien, là est sa grandeur et sa faiblesse, sa gloire et son inconséqence. Profond et hardi quand il signale chez l'homme déchu le germe du Verbe, il est injuste quand il accuse la philosophie de l'étouffer nécessairement.

S'il est une question qui ait dans tous les temps divisé les apologistes, c'est bien celle de la place qu'il faut faire à l'autorité des saintes Ecritures dans la démonstration de la vérité du christianisme. Toute une grande école a prétendu et prétend encore qu'il faut aller de l'Ecriture au Christ et non du Christ

à l'Ecriture. Elle affirme que la tâche unique du défenseur du christianisme est d'établir les droits du livre divin en s'appuyant sur le miracle et la prophétie; une fois cette tâche accomplie, il n'y a plus qu'à ouvrir la Bible, ses textes ont désormais force de loi, tous les mystères de la révélation sont admis en bloc; celui qui a cru au contenant a cru implicitement au contenu. Une autre école objecte avec raison qu'une telle méthode n'obtient qu'un assentiment purement intellectuel, qu'elle ne porte pas la conviction au centre de la vie morale, dans le cœur et la conscience, et qu'elle demande à l'homme non croyant plus que ce qu'il peut réellement donner, car l'autorité de la lettre sera nulle sur lui aussi longtemps qu'il n'aura pas été atteint et courbé par le souffle de l'Esprit divin qui la pénètre et qui n'est saisi que par les facultés morales. Cette seconde école pense donc qu'il faut commencer par faire appel à la conscience et qu'avant toute chose il faut placer l'âme en face du Christ tel que l'Ecriture nous le représente, comme en face de l'idéal auquel elle aspire et qu'ainsi seulement le sceau du divin lui apparaîtra dans le saint livre qui est tuot rempli de la présence du Dieu-Homme.

Tertullien, l'ardent défenseur de l'autorité ecclésiastique dans la première période de sa vie religieuse, Tertullien, l'auteur du traité *Sur les prescriptions*, a ouvertement professé ces principes souvent décriés, et que l'on accuse de nouveauté parce qu'ils ont été trop longtemps oubliés. Son traité *Sur le témoignage de l'âme* débute par ces mots : « Il faut de lon-

gues recherches et une grande mémoire pour retrouver par l'étude les témoignages en faveur de la vérité chrétienne dispersés dans les écrits authentiques des poëtes et des philosophes, ou dans ceux des maîtres, quels qu'ils soient, de la philosophie et de la sagesse de ce siècle, et pour arriver à convaincre d'erreur nos ennemis et nos persécuteurs par leur propre littérature. Quelques-uns des nôtres, qui ont continué à cultiver les lettres et ont conservé dans une mémoire fidèle leurs anciennes connaissances littéraires, ont composé, en vue des païens, des traités dans lesquels ils ont cherché la raison, l'origine et la filiation de chaque idée, et ils ont ainsi prouvé que notre religion n'a rien de si étrange, qu'au contraire elle a pour elle le consentement universel de l'humanité contenu dans ces livres, et qu'elle s'est bornée à retrancher des erreurs et ajouter des vérités à ce lot commun. Mais l'humanité endurcie n'a pas voulu croire à ses propres maîtres, aux plus illustres, aux plus autorisés, dès qu'ils semblaient présenter la justification du christianisme, et pourtant c'étaient bien ces mêmes poëtes qui donnent aux dieux les passions et les vanités de l'homme, et ces mêmes philosophes orgueilleux qui voudraient forcer les portes de la vérité. Laissons donc de côté les œuvres littéraires ou philosophiques qui ne communiquent qu'une fausse félicité, et dont les erreurs sont bien plus accréditées que les vérités. Il y a plus : n'invoquons pas les témoignages reconnus par le chrétien, si nous voulons échapper à tout reproche. En effet, nos livres saints sont ignorés de nos adver-

saires, ou, s'ils leur sont connus, ils ne leur inspirent pas confiance. Les hommes sont si loin de s'en rapporter à nos saints livres, que pour venir à eux il faut être déjà chrétien [1]. » Tertullien cherche un principe accepté par ses adversaires comme par lui dans la discussion qu'il engage ; il reconnaît avec raison que ce n'est pas à l'érudition qu'il faut demander cette base commune, car un temps considérable serait nécessaire pour dégager les vérités universelles de tout ce qui les surcharge dans les littératures des divers peuples ; il reconnaît également qu'il ne peut la demander à l'Ecriture, dont l'autorité n'est admise que par les chrétiens ; où la cherchera-t-il, si ce n'est dans la conscience ? Selon lui, le témoignage spontané de l'âme humaine est en faveur du Christ. C'est donc à elle qu'il en appelle, comme au tribunal dont la compétence est aussi bien reconnue par ses opposants que par lui-même. Déjà dans son *Apologie* il avait formulé les mêmes idées. « Voulez-vous écouter le témoignage de votre âme ? Bien qu'enfermée dans la prison du corps, bien que circonvenue par de mauvaises institutions et énervée par les passions et les convoitises, bien qu'asservie aux faux dieux, si elle vient à se réveiller comme du sommeil de l'ivresse, si elle échappe à son mal pour retrouver la santé, elle prononce aussitôt le nom de Dieu, son nom inévitable : *Grand Dieu ! Dieu bon ! ce qui plaira à Dieu !* Voilà le lan-

[1] « Imo nihil omnino relatum sit, quod agnoscat christianus, ne exprobrare possit. Nam et quod relatum est, neque omnes sciunt, neque qui sciunt, constare confidunt. Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, *ad quas nemo venit, nisi jam christianus.* » (Tertull., *De testim. animæ*, I.)

gage universel. On l'invoque comme un juge; *Dieu le voit*, dit-on; je me recommande à Dieu, Dieu me le rendra. O témoignage de l'âme naturellement chrétienne[1]! » Tertullien affirme, par ce mot de génie, que la conscience conduit à la révélation évangélique ou plutôt qu'on retrouve entre l'une et l'autre l'accord qui doit exister entre deux révélations du même Dieu. Son traité *Du témoignage de l'âme* est le développement de cette grande pensée. Ecoutons l'apologiste lui-même. « J'invoque, dit-il, un témoignage nouveau plus connu qu'aucune littérature, plus répandu qu'aucune science plus populaire qu'aucun livre, plus grand que tout ce qui est dans l'homme; j'invoque ce qui constitue l'unité de la nature humaine[2]. Viens donc, ô âme, soit qu'avec plusieurs philosophes nous devions te reconnaître divine et éternelle, et par là même d'autant plus incapable de mensonge; soit que conformément à l'idée du seul Epicure tu n'aies pas même reçu de la Divinité l'immortalité, et que tu t'imagines être obligée pour cela à plus de franchise; soit que tu descendes du ciel; soit que tu sortes de la terre, que les nombres ou les atomes composent ton être, que ta formation coïncide avec celle du corps ou qu'elle la suive, quels que soient tes éléments et ta nature, tu n'en es pas moins le siége de la raison, de l'intelligence et du sentiment. Je t'appelle non pas telle que tu es, quand tu

[1] « O testimonium animæ naturaliter christianæ! » (*Apol.*, XVII.)

[2] « Novum testimonium advoco, imo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homini majus, id est totum quod est hominis. » (*De testim. animæ*, I.)

as été formée dans les écoles, polie dans les bibliothèques et que tu exhales la sagesse acquise dans les académies et les portiques d'Athènes. Je te veux simple, rude, inculte et ignorante, telle que tu es chez ceux qui n'ont rien ajouté à la nature[1]. Je vais te chercher sur la voie publique, au carrefour, à l'atelier. J'ai besoin de ton inexpérience, puisque personne n'a plus confiance à ton expérience, quelque chétive qu'elle soit. Je ne te demande que ce que tu apportes originairement à l'homme, que ce que tu as appris de toi-même ou de ton auteur, quel qu'il soit[2]. Tu n'es pas chrétienne, que je sache, car personne ne naît chrétien, il faut le devenir. Cependant les chrétiens invoquent ton témoignage, bien que tu ne sois pas de notre secte; tu parleras pour nous contre les tiens[3], afin qu'ils aient honte de haïr et de railler en nous une doctrine dont tu les as rendus complices. »

Une affirmation aussi générale ne saurait suffire. Aussi l'apologiste recueille-t-il avec soin tous les témoignages spontanés du cœur humain, tout ce qui nous apporte l'expression naïve des sentiments primitifs, avant que ceux-ci aient passé par les alambics de la science des écoles. L'âme, livrée à elle-même, élève infailliblement sa grande voix en faveur du Dieu des chrétiens toutes les fois qu'elle ne réagit

[1] « Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent qui te solam habent. » (*De testim. animæ*, I.)

[2] « Ea expostulo, quæ tecum in hominem infers, quæ aut ex temet ipsa, aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti. » (*Id.*)

[3] « Non es, quod sciam, christiana; fieri enim non nasci soles christiana. Tamen nunc a te testimonium flagitant christiani, ab extranea adversus tuos. » (*Id.*)

pas contre elle-même. Tous les jours on entend les mêmes hommes qui poursuivent avec fureur la religion nouvelle, sous prétexte qu'elle conduit à l'athéisme, rendre hommage sans le vouloir au Dieu unique et souverain qu'adorent leurs victimes. Qu'on les prenne dans un moment d'abandon ou de vive émotion, ce n'est pas le nom de Jupiter ou de Vénus qui leur échappe, c'est celui de Dieu. S'il plaît à Dieu, si Dieu l'ordonne, disent-ils. Il y a plus, ils proclament son amour. Dieu bon! Dieu bienfaisant! voilà leur cri[1]. Soit qu'ils bénissent, soit qu'ils maudissent, ils reconnaissent sa puissance en couvrant de son nom sacré leurs souhaits ou leurs invectives. Que de fois n'avouent-ils pas la perversité de l'homme, et ne la signalent-ils pas en paroles amères? Permis à la philosophie de reléguer la Divinité dans un ciel lointain, d'où elle n'abaisse jamais son regard sur notre pauvre monde. Permis à elle de confondre sa grandeur avec l'indifférence, et de lui constituer je ne sais quelle oisive majesté qui l'isole de la créature. Tous les raisonnements par lesquels elle cherche à établir que Dieu ne saurait s'indigner contre le crime sous peine d'être soumis à nos passions n'empêchent pas la pâleur de l'épouvante de se répandre sur le front du coupable; la conscience effrayée est plus forte que la dialectique. D'ailleurs, il suffit à l'âme de sentir qu'elle est la fille de Dieu pour le craindre comme un enfant craint le père qu'il a offensé. « Que craint-elle

[1] « Deus bonus est! Deus benefacit! tua vox est. » (*De testim. animæ*, II.)

si ce n'est le courroux de Dieu? Voilà pourquoi personne n'empêchera l'âme, par la violence ou la moquerie, de s'écrier en public ou en particulier : Dieu voit toutes choses. Je m'en remets à Dieu. Dieu le rendra. Dieu jugera entre nous. D'où te viennent ces paroles à toi qui n'es pas chrétienne? Elles t'échappent sous les bandelettes de Cérès, sous le manteau de pourpre de Saturne ou sous le long voile de la déesse Isis. Dans les temples mêmes des faux dieux, devant la statue d'Esculape, pendant que tu dores la Junon d'airain ou que tu revêts la terrible Minerve de son casque, tu n'invoques aucun de ces dieux, ton hommage est pour le juge souverain. Dans la terreur, tu appelles un autre juge que celui qui siége devant toi, et dans tes temples tu pries un autre Dieu que celui qui est sur l'autel. O témoignage de la vérité qui dans la maison des démons suscite un témoin en faveur des chrétiens[1]. » Ces démons eux-mêmes dont le païen dans sa folie a fait l'objet de son culte, il sait qu'ils ne sont au fond que des puissances malfaisantes. Il les maudit et il appelle de leur nom les hommes pervers qui excitent son animadversion[2].

S'il est une doctrine qui excite la dérision des sages du siècle, c'est bien celle de l'immortalité personnelle et de la résurrection des corps. Elle n'en fait pas moins partie de cette foi instinctive et universelle dont l'expression vient se placer d'elle-même en quelque sorte

[1] « O testimonium veritatis, quæ apud ipsa dæmonia testem efficit christianorum. » (*De testim. animæ*, II.)

[2] *Id.*, III.

sur les lèvres de l'homme. D'où vient que l'on voue à mille tourments un ennemi qui a disparu de ce monde, tandis que l'on souhaite que la terre soit légère à un ami et à un bienfaiteur, si ce n'est parce que l'on a la certitude qu'au delà de la tombe une autre vie commence? « Pourquoi trembles-tu de tous tes membres à la pensée de la mort, s'il n'y a rien à craindre au delà[1]? » Dira-t-on que l'homme se désole à la pensée de perdre ses biens? Mais pour s'expliquer un tel désespoir, il faudrait que dans la vie présente la souffrance ne l'emportât pas sur le bonheur. D'ailleurs, si la mort est l'anéantissement, on ne peut comprendre la terreur des méchants, ni ce ferme espoir de bonheur et de gloire après la vie qui a soutenu tous les grands hommes. D'où vient à l'âme ce laborieux désir d'être quelque chose après le tombeau, s'il n'y a pas d'avenir pour elle? Quand on dit d'un mort : Il est parti, il est en voyage, mais il reviendra, n'y a-t-il pas là un témoignage rendu à la résurrection[2]?. On pourrait objecter à Tertullien que ces grandes notions qu'il attribue à l'âme naturellement chrétienne lui ont été communiquées par les livres des poëtes et des philosophes et qu'elle ne les a pas tirées de son fond. Il écarte cette objection par cette belle parole : « L'âme existait avant les lettres[3], la parole a précédé le livre, la pensée n'a pas attendu l'élocution, et avant le philosophe et le

[1] « Imo cur in totum times mortem, si nihil est timendum post mortem? » (*De testim. animæ*, IV.)

[2] *Idem.*

[3] « Certe prior anima, quam litteræ. » (*Id.*, V.)

poëte nous avons l'homme. Peut-on croire qu'avant la formation de la littérature et sa divulgation les hommes n'aient jamais prononcé ces grandes paroles? Est-ce que personne alors ne parlait de Dieu et de sa bonté, de la mort et des enfers? » On ne gagnerait rien d'ailleurs au point de vue du paganisme à prétendre que ce sont les livres qui ont formé ces notions primordiales de la vie religieuse et morale, car les saintes Ecritures sont le plus ancien des livres et ce serait encore le Dieu des chrétiens qui aurait communiqué par elles au monde tout ce qu'il possède de vérité, tout ce qui devrait le préparer à recevoir l'Evangile[1]. Mais Tertullien se refuse à admettre que Dieu n'ait écrit que sur des parchemins, il maintient fermement qu'il a gravé sa première révélation dans le cœur humain. « Ces témoignages de l'âme, dit-il, sont d'autant plus vrais qu'ils sont plus simples, d'autant plus simples qu'ils sont plus populaires, d'autant plus populaires qu'ils sont plus universels, d'autant plus universels qu'ils sont plus naturels et d'autant plus naturels qu'ils sont plus divins[2]. Les arguments que j'ai produits ne paraîtront je pense, ni frivoles, ni puérils à quiconque se souviendra de la majesté de la nature; c'est là que l'âme puise son autorité[3]. Plus vous donnez à la nature qui est sa grande institutrice, plus vous lui donnez à elle-même, car la nature est la maîtresse et l'âme est son

[1] *De testim. animæ*, V.
[2] « Quanto naturalia, tanto divina. » (*Id.*)
[3] « Non puto cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturæ majestatem, ex qua censetur auctoritas animæ. » (*Id.*)

disciple. Tout ce que l'une a enseigné, tout ce que l'autre a appris vient de Dieu, le maître duquel la nature a tout reçu pour nous le communiquer[1]. C'est à ta propre âme à te dire ce que l'âme humaine peut savoir sur cet instituteur souverain. Interroge cette âme qui te rend capable de sentir; reconnais en elle tantôt la prophétesse qui t'enseigne l'avenir, tantôt l'augure qui te guide en tout, tantôt la conseillère qui prévoit les événements. Est-il étonnant que celle qui a été donnée par Dieu à l'homme connaisse l'avenir? Est-il si étrange qu'elle connaisse celui qui l'a formée? Lors même qu'elle est circonvenue par l'adversaire, elle se souvient de son Créateur, de sa bonté, de ses commandements, de sa destinée et de celle de son ennemi. Il n'est pas surprenant que, fille de Dieu, elle célèbre les mêmes mystères que Dieu a révélés aux siens[2]. » L'éloquence égale la hauteur de la pensée dans cette page vraiment sublime. Tertullien a trouvé l'anneau d'or qui relie le passé à l'avenir dans l'être moral et maintient son identité au travers de la plus étonnante rénovation. Cet anneau est rivé à la conscience, et ainsi la révélation surnaturelle et la révélation naturelle se répondent comme deux lyres mises d'accord par la même main. On regrette seulement que l'apologiste n'ait pas voulu reconnaître la voix de la conscience dans la haute culture de l'humanité : il est cer-

[1] « Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. » (*De testim. animae*, V.)

[2] « Nec mirum, si a Deo data, eadem canit quae Deus suis dedit nosse. » (*Id.*)

tain que si trop souvent cette voix s'est laissé étouffer par une fausse sagesse et une civilisation corrompue, elle a rencontré ses plus purs organes dans la poésie et la philosophie des grandes époques. Si Tertullien eût tenu compte de la révélation renfermée dans l'histoire et surtout dans l'histoire des religions, il ne se fût pas contenté de recueillir l'expression d'un théisme incomplet, comme il le fait dans son traité *Du témoignage de l'âme*, mais il eût encore recueilli cette ardente aspiration au pardon et à la rédemption qui s'éleve de chaque autel et à laquelle le christianisme a tout particulièrement répondu. Il lui eût suffi de pénétrer plus profondément dans l'analyse du cœur pour arriver à cet ordre de sentiments qui sont dans une relation si étroite avec l'Evangile et qui constituent vraiment ce christianisme anticipé qu'il cherchait à dégager du cœur humain. Il eût alors découvert cette pourpre déchirée et souillée du roi déchu, qui révèle son origine et sa destination, ces misères de grand seigneur, selon l'expression de Pascal, à la fois si tristes et si consolantes, parce qu'elles donnent autant d'espoir qu'elles inspirent de regret. Au reste, c'était déjà une gloire suffisante pour Tertullien que d'avoir développé comme il l'avait fait le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. La conclusion de ce traité est digne du début : « Crois à tes livres, dit l'apologiste au païen, ils sont confirmés par les nôtres; crois à nos lettres divines, crois surtout à la nature qui parle par ton âme. Choisis celle de ces autorités sœurs à laquelle tu donneras ta confiance. Si tu doutes de tes auteurs, ni Dieu,

ni la nature ne sauraient mentir, crois donc à Dieu et à la nature, crois à ton âme, crois, te dis-je, à toi-même[1]. Ton âme, tu l'estimes pour toute la grandeur dont elle t'a investi; tu es tout par elle, elle est tout pour toi, tu ne peux sans elle ni vivre ni mourir, et pourtant tu t'appuies sur elle pour rejeter le Dieu véritable. O toi qui crains de devenir chrétien, interroge ton âme. Pourquoi, tandis que tu adores les faux dieux, invoque-t-elle le véritable? Pourquoi quand elle veut flétrir les esprits malfaisants, leur jette-t-elle le nom de démons? Pourquoi prend-elle le ciel à témoin et maudit-elle la terre? D'où vient que, chargée de chaînes ici-bas, elle cherche ailleurs un libérateur qui la venge? Que signifient ses jugements sur les morts? Comment se fait-il qu'elle parle le langage de ces chrétiens qu'elle ne veut ni entendre ni voir? Nous a-t-elle inspiré ce langage ou nous l'a-t-elle emprunté? L'a-t-elle appris ou l'a-t-elle enseigné? Cette communauté de paroles dans une telle diversité d'existence a une signification profonde. Ce serait une vaine défaite que d'attribuer cette identité de langage à la parenté des deux langues latine et grecque, afin de nier l'universalité de la nature. L'âme n'est pas tombée du ciel pour les seuls enfants de l'Italie et de la Grèce[2]. Les nations sont nombreuses, l'homme est un, malgré la diversité des noms qu'il porte, et l'on peut dire : Beaucoup de langues, une seule âme[3]; beaucoup de sons différents, un

[1] « Crede animæ, ita fiet ut et tibi credas. » (*De testim. animæ*, VI.)
[2] « Non Latinis nec Argivis solis anima de cœlo cadit. » (*Id.*)
[3] « Omnium gentium unus homo, una anima, varia vox. » (*Id.*)

seul esprit pour les animer. Chaque peuple a son idiome; mais ce qu'ils ont à dire est identique chez tous. Partout je vois Dieu et sa bonté, partout j'entends maudire le démon, partout le jugement divin est invoqué, partout la réalité de la mort et la crainte de la mort sont fortement exprimées. Partout dans la plénitude de ses droits l'âme humaine proclame des vérités que nous chrétiens nous n'osons murmurer[1]. Je trouve en elle à la fois l'accusée et le témoin de la vérité, car elle est responsable de son erreur dans la mesure où elle témoigne de la vérité. Voilà pourquoi elle sera debout sans excuse devant la barre du Seigneur au jour du jugement. Tu proclamais Dieu, lui sera-t-il dit dans ce grand jour, et tu ne le cherchais pas; tu maudissais les démons et tu les adorais. Tu en appelais au jugement de Dieu et tu n'y croyais pas. Tu pressentais les supplices de l'enfer et tu ne faisais rien pour t'en préserver. Tu pensais comme les chrétiens et tu les persécutais. »

Ainsi le premier argument présenté par Tertullien en faveur du christianisme, est l'accord indestructible de la révélation surnaturelle. Il cherche à atteindre, par delà toutes les diversités de race et de civilisation, la nature humaine en soi, cette nature humaine qui est la même sous tous les cieux et dans tous les pays. Saint Paul avait dit : *En Jésus-Christ il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni barbare*. Tertullien étend à la conscience l'application de cette grande parole : Devant elle comme devant l'Evangile il n'y a plus de différence nationale,

[1] *De testim. animæ*, VI.

il n'y a plus ni Grecs ni barbares. Voilà bien cette république du genre humain entrevue par Cicéron, mais que la loi morale, remise en lumière par le christianisme, parvient seule à constituer. Comment Tertullien n'appliquerait-il pas à la conscience ce que saint Paul appliquait à Jésus-Christ, puisque pour lui la conscience c'est l'Evangile virtuel, tandis que l'Evangile est la conscience pleinement réalisée, épurée et satisfaite tout ensemble. L'apologiste a eu le grand mérite de trouver un point de départ acceptable pour ses adversaires comme pour lui-même. Aussi sa construction ne repose pas sur le vide comme s'il en eût appelé à un principe qu'il eût été seul à reconnaître.

Conséquent avec ses principes, il n'invoque l'autorité des Ecritures qu'en seconde ligne. A vrai dire il invoque plutôt leur témoignage que leur autorité, aussi longtemps qu'il s'adresse à des païens, c'est-à-dire à des hommes qui n'ont pas accordé d'avance leur confiance au livre divin. Avec de tels opposants on ne tranche pas la discussion par des textes, pas plus que nous ne viderions un procès dans un pays étranger en invoquant le code de notre patrie. Avant de se servir de la preuve scripturaire dans l'apologétique, il faut donc commencer par en justifier l'emploi, en établissant la crédibilité des Ecritures. Tertullien ne manque pas à cette tâche. Après avoir rappelé dans son *Apologie* que l'âme sait bien que le ciel d'où elle est descendue est le séjour de Dieu, il introduit la preuve scripturaire par ces mots significatifs qui marquent la place subordonnée qu'il lui attribue dans la défense du christianisme : « Dieu.

pour nous rendre capables de pénétrer plus entièrement et plus vivement ses pensées et ses volontés, a ajouté au témoignage de l'âme celui des lettres saintes [1]. En effet, il a envoyé au monde dès la plus haute antiquité des hommes dignes par leur justice et leur innocence de le connaître et de le révéler et après les avoir inondés de son esprit divin [2], il leur a donné la mission d'annoncer qu'un Dieu unique a créé l'univers et que, Prométhée véritable, il a formé l'homme du limon, qu'il a réglé l'année par les révolutions périodiques des saisons, qu'il a manifesté la majesté de sa justice par les tempêtes et les foudres, qu'il a tracé les préceptes par lesquels on peut lui plaire, préceptes que vous ignorez ou foulez aux pieds, mais dont l'observance sera récompensée. A la fin des temps, annoncent ces prophètes, le juste juge introduira les siens dans la vie éternelle et jettera les profanes dans des flammes également éternelles. Tous seront rappelés à la vie, ranimés et jugés selon leurs œuvres. Nous aussi nous avons ri de ces dogmes, car nous sommes sortis de vos rangs; on ne naît pas chrétien, on le devient [3]. Ces prédicateurs nous les appelons des prophètes, parce qu'ils annoncent l'avenir. Leurs paroles comme les miracles qui leur conféraient le sceau de Dieu se retrouvent dans le trésor de nos saintes lettres. » Ainsi Tertullien se borne à poser le fait de l'inspiration; mais il sent bien que pour être affirmé il n'est pas prouvé

[1] « Instrumentnm adjecit litteraturæ. » (*Apol.*, XVIII.)
[2] « Spiritu divino inundatos. » (*Id.*)
[3] « De vestris fuimus; fiunt, non nascuntur christiani. » (*Id.*)

et que la sainte Ecriture ne peut être prise d'emblée par les païens pour un livre divin, dont un seul mot ferme la bouche à tout opposant. Aussi s'efforce-t-il d'en démontrer la crédibilité par des arguments accessibles à tout le monde, comme il le ferait d'un livre ordinaire. Il invoque trois preuves principales; il tire la première de l'antiquité du saint livre, la seconde de sa majesté et la troisième de l'accomplissement des prophéties. En établissant son ancienneté, il établit par là même qu'il est le document historique le plus digne de foi sur ce passé lointain, dans lequel l'humanité plonge en quelque sorte ses racines et qui renferme le mystère de sa destinée. En outre s'il est vrai que les livres sacrés sur lesquels s'appuient les chrétiens aient précédé tous les autres écrits, c'est à eux que revient l'honneur des vérités propagées dans le monde; ils sont la source cachée, mais inépuisable, d'où ces vérités se sont répandues sur la terre par mille canaux divers. Il n'est donc pas nécessaire d'être chrétien pour trouver un motif sérieux de confiance dans la haute antiquité des saintes Ecritures. « Chez vous aussi, dit il, l'antiquité va de pair avec la religion[1]. » Les preuves données par Tertullien sur ce point ne sont pas très fortes, mais la méthode qu'il suit n'en est pas moins excellente. S'il a le tort de faire allusion au prétendu miracle de la version des Septante sortant identique des soixante et dix cellules où les traducteurs de la Bible auraient été enfermés par Ptolémée Philadelphe, il n'en est pas moins

[1] « Apud vos quoque religionis est instar, fidem de temporibus asserere. » (*Apol.*, XIX.)

fondé à s'appuyer sur le fait d'une traduction grecque de la Bible achevée trois siècles avant Jésus-Christ; car pour avoir acquis une telle notoriété, le recueil sacré devait être clos depuis longtemps. « On voit encore aujourd'hui ces livres, dit-il, au Sérapéum, dans la bibliothèque de Ptolémée, et l'original hébreu est déposé auprès d'eux [1]. » Tertullien affirme plus qu'il ne prouve la haute antiquité des livres de Moïse, qui, selon lui, ont précédé toutes les fables de la mythologie; il dresse une liste très longue des auteurs païens dont il pourrait invoquer le témoignage, mais il se borne malheureusement à une nomenclature stérile; les noms de Bérose, de Manétho, de Ptolémée, de Mendès et de Ménander d'Ephèse ne suppléent pas à l'absence de citations.

Affirmer que l'on pourrait prouver un fait n'est pas la même chose que de le prouver en réalité. Une discussion étendue et minutieuse serait nécessaire pour démontrer l'authenticité des Ecritures, mais il est, pour Tertullien, une voie plus courte de persuader les hommes de leur divinité, c'est d'en appeler à leur incomparable grandeur. « J'insisterais beaucoup plus, dit-il, sur la date ancienne des lettres divines si l'autorité qui résulte de leur vérité intrinsèque n'était pas bien plus grande que celle qui est tirée des annales du passé [2]. Nous vous offrons quelque chose de mieux,

[1] *Apol.*, XVIII.

[2] « Multis adhuc de vetustate modis consisterem divinarum litterarum, si non major auctoritas illis ad fidem de veritatis suæ viribus, quam de ætatis annalibus suppetisset. » (*Id.*, XIX.)

ajoute-t-il, que l'antiquité de nos livres saints : c'est leur majesté ; vous doutez qu'elles soient antiques, nous montrons qu'elles sont divines[1]. » Invoquer la vérité intrinsèque, la majesté des Ecritures, qu'est-ce autre chose qu'en appeler de nouveau à l'impression produite par elles sur l'âme, c'est-à-dire à la conscience ; c'est donc même à l'occasion de la preuve scripturaire en revenir à cette grande et féconde argumentation morale qui coupe court à toute objection, qui ne réclame ni appareil scientifique, ni longues recherches, mais qui ne demande que ce que tous peuvent donner s'il le veulent : un cœur ému, une conscience droite. Pour établir l'authenticité d'un livre de la Bible, il faut une série de démonstrations utiles et nécessaires à leur place, mais qui peuvent très bien nous laisser le temps de mourir entre les prémisses et les conclusions ; pour se convaincre de sa divinité, il suffit d'une heure de recueillement et, comme l'a si bien dit Adolphe Monod, « le meilleur moyen de montrer qu'elle est l'épée du Saint-Esprit, c'est d'en percer le cœur de l'homme. »

Tertullien ne s'arrête pas longtemps à démontrer la majesté des Ecritures, ou plutôt il en cherche la preuve dans la réalisation des prophéties, sans se douter qu'il passe ainsi de la preuve interne à la preuve externe, et qu'il confond deux genres de démonstration. Reconnaissons, du reste, que ce qui importait

[1] « Plus jam offerimus pro ista dilatione, majestatem scripturarum, si non vetustatem ; divinas probamus, si dubitatur antiquas. » (Apol., XX.)

surtout, c'était de renvoyer l'homme aux Ecritures elles-mêmes, en invoquant leur excellence et la force intrinsèque de la vérité.

L'argument tiré de la prophétie est exposé avec largeur. « ..... Les preuves de la majesté des Ecritures, dit-il, éclatent sous nos yeux ; le monde, le temps présent, les événements, tout se réunit pour nous en convaincre. Les faits qui s'accomplissent ont été prédits, ce que nous voyons a été annoncé[1]. La terre s'entr'ouvrant pour engloutir des cités; des îles disparaissant dans la mer; la furie des guerres extérieures et intérieures, le choc des empires, la famine, la peste, les calamités fréquentes qui désolent certaines contrées; la bassesse élevée et l'élévation abaissée; la justice devenue rare, tandis que l'iniquité se multiplie; l'amour de toutes les vertus affaibli; l'harmonie des saisons et des éléments troublée; enfin des meurtres et des prodiges interrompant le cours de la nature, toutes ces choses ont été providentiellement retracées d'avance. Nous lisons le récit de nos désastres[2], et ils nous atteignent au moment même où nous les lisons. Certes la confirmation de la prophétie est une preuve de sa divinité. Les oracles déjà accomplis nous font croire aux oracles qui ne le sont pas encore, car ils sont mêlés aux prophéties qui se réalisent tous les jours sous nos yeux. Les mêmes bouches les ont prononcées, les mêmes mains les ont écrites, le même Esprit les a inspirées[3]. »

[1] « Quidquid agitur, prænuntiabatur; quidquid videtur, audiebatur. » (*Apol.*, XX.)

[2] « Dum patimur, leguntur. » (*Id.*)

[3] *Idem.*

Cette invocation de l'autorité des prophètes hébreux par une secte qui avait rompu avec le judaïsme et qui était née d'hier, soulevait de graves objections dans l'esprit de ses adversaires. Ceux-ci ne pouvaient concilier son opposition à la synagogue avec son respect pour les livres sacrés que l'on y lisait tous les sabbats, et ils accusaient les chrétiens d'abriter leurs nouveautés à l'ombre d'un culte vénérable profané par eux. De quel droit, disait-on, accepter les saintes écritures des Juifs et rejeter leurs coutumes, s'appuyer sur leurs prophètes et fouler aux pieds leurs lois et leurs cérémonies? Tertullien ne se contente pas d'écarter cette objection, il la tourne en preuve. La nation juive a conservé ses priviléges aussi longtemps qu'elle a été digne de cette haute faveur par son obéissance et sa fidélité à son roi invisible, mais il suffit d'ouvrir ses propres livres pour voir que la réjection qui devait châtier sa rébellion était clairement annoncée. L'étendue de leur malheur révèle la grandeur de leur crime : « Dispersés, vagabonds, exilés du ciel et de leur pays, ils s'en vont au travers du monde sans avoir ni Dieu ni homme pour roi, et ils n'ont pas même le droit de fouler un instant comme des étrangers le sol de leur patrie[1]. » Les prophètes avaient annoncé non moins clairement, que Dieu se formerait un peuple nouveau recruté parmi toutes les nations pour l'adorer et le servir. C'est pour constituer cet Israël spirituel qu'il a envoyé son Fils sur la terre.

[1] « Dispersi, palabundi et cœli et soli sui extorres vagantur per orbem. » *Apol.*, XXI.)

Tertullien aborde ici le point capital de l'apologétique, car tout dans la défense du christianisme comme dans le christianisme lui-même revient à établir la divinité du fondateur de l'Eglise. En un tel sujet, il importe surtout de placer la vérité en pleine lumière ; dégager la sainte figure du Christ de tout ce qui l'obscurcit dans les préjugés des hommes, le mettre en contact direct avec la conscience, voilà le premier devoir du défenseur de la foi. En présence du Verbe éternel, de la parole vivante, la confiance dans la force intrinsèque du divin est pour le moins aussi bien fondée que quand il s'agit de la parole écrite. Aussi Tertullien s'attachera-t-il surtout à relever la majesté du Verbe et à la faire reconnaître et adorer jusque dans ses derniers abaissements. On rencontre bien çà et là, dans son *Apologie*, quelques preuves historiques, mais malheureusement elles sont très faibles; elles reposent sur des faits légendaires comme la prétendue lettre de Pilate à Tibère[1], ou bien sur des faits incertains, comme la consignation dans les annales de l'empire de l'éclipse qui voila la clarté du soleil pendant la crucifixion[2].

Tertullien est plus heureux lorsqu'il établit, par les saintes Ecritures, que les humiliations du Christ, scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs, rentraient dans le plan de Dieu; qu'elles avaient été prédites par le Sauveur lui-même, et, qu'en conséquence, elles faisaient partie de son sacrifice volontaire[3]. L'incarna-

[1] *Apol.*, XXI. [2] *Id.*

[3] « Prædixerat et ipse ita facturos. Parum hoc, si non et prophetæ retro. » (*Id.*)

tion du Fils de Dieu était attendue non-seulement par le peuple élu, mais encore par l'humanité païenne, comme le prouvent ses mythes et ses fables, qui portent jusque dans leurs mensonges un reflet de l'immortelle espérance du cœur humain [1].

« Encore maintenant les Juifs espèrent la venue du Messie, et toute la différence entre eux et nous, c'est qu'ils ne croient pas qu'il soit déjà apparu. En effet, deux apparitions du Christ sont annoncées dans les prophètes : une première dans l'humilité de la nature humaine ; c'est celle qui fait l'objet de l'histoire évangélique ; une seconde à la fin des temps, entourée de tout l'éclat de la divinité. Les Juifs méconnaissent la première et n'admettent que l'apparition glorieuse du Messie, plus clairement annoncée que l'autre dans leurs livres sacrés. S'ils n'ont pas cru au Christ abaissé, et s'ils n'ont pas obtenu le salut que cette foi leur eût assuré, c'est la peine de leurs péchés. Cela aussi est écrit, et ils lisent dans leurs livres que Dieu les a privés de sagesse et d'intelligence, et les a frappés d'aveuglement et de surdité [2]. » Aussi n'ont-ils vu dans les miracles de Jésus-Christ que les sortiléges d'un magicien ; les chefs de la nation, furieux de sa popularité, ont contraint Pilate à le condamner. Toute cette argumentation est à double tranchant; elle frappe l'incrédulité païenne dans l'incrédulité juive, et les attribue l'une et l'autre à l'in-

[1] « Sciebant et qui penes vos ejusmodi fabulas æmulas ad destructionem veritatis istiusmodi præministraverunt. » (*Apol.*, XXI.)

[2] « Ipsi legunt ita scriptum mulctatos se sapientia et intelligentia et oculorum et aurium fruge. » (*Id.*)

fluence du péché, à l'orgueil et à la rébellion du cœur.

Tertullien parle avec grandeur de la mission du Sauveur, sans relever suffisamment son œuvre rédemptrice. Il arrête nos regards plutôt sur le Dieu puissant qui parle en maître à la nature, que sur le bon pasteur qui cherche les brebis perdues, ou sur la victime sainte dont le sang paye la rançon d'un monde. Il nous montre le Rédempteur, s'enfermant comme un rayon de la gloire divine dans une chair mortelle, et marquant chacun de ses pas par un miracle. « Ce Verbe de Dieu chassait les démons, illuminait les aveugles, guérissait les lépreux, rendait la force au paralytique, rappelait d'un seul mot les morts à la vie; maître souverain des éléments, il apaisait les tempêtes et marchait sur les flots [1]..... Sur la croix, il a exhalé de lui-même son souffle avec sa dernière parole, avant que le bourreau l'eût touché [2]. Au même moment le soleil s'arrêta au milieu de sa course, et le jour s'éteignit. Quand les Juifs l'eurent détaché de la croix, ils mirent autour de son sépulcre une nombreuse garde militaire, dans la crainte que ses disciples ne l'enlevassent en secret, et ne persuadassent à des hommes prévenus que, comme il l'avait prédit, il était ressuscité le troisième jour. Mais voici que ce troisième jour se lève, la terre s'ébranle soudain, la pierre du sépulcre est roulée, la garde épouvantée se disperse, aucun disciple n'est encore apparu, et cependant on ne trouve plus qu'un

[1] *Apol.*, XXI.

[2] « Et tamen suffixus, spiritum cum verbo sponte dimisit, prævento carnificis officio. » (*Id.*)

linceul [1]. » Les Juifs osent bien encore parler d'un larcin, parce qu'il ne s'est pas montré à eux ; mais il s'est tenu dans la retraite après sa résurrection, pour ne pas assimiler la foi à la vue, et pour ne pas ôter toute valeur à la croyance en la rendant trop facile [2]. Il s'est montré aux siens, et il a été élevé devant eux dans la gloire. « Ses disciples, conformément à son commandement, ont parcouru le monde entier pour publier ce qu'ils avaient vu et entendu ; et après avoir subi joyeusement les persécutions des Juifs, ils sont venus à Rome sceller de leur sang leur témoignage, dans l'affreuse persécution de Néron [3]. » On peut en croire de tels témoins. « Nous le disons, s'écrie l'apologiste, et nous le disons hautement, la chair déchirée dans les tortures que vous nous infligez et tout couverts de sang, nous adorons Dieu par le Christ [4]. »

Si l'on révoque en doute sa divinité, que l'on admette du moins qu'il a bien pu remplir la mission d'un Moïse et d'un Numa pour éclairer les hommes et adoucir leurs mœurs. Il a entrepris une œuvre bien autrement difficile ; ce n'est pas un peuple rude et grossier qu'il cherche à amener à Dieu, c'est une société polie, mais enivrée et aveuglée par sa propre civilisation [5].

[1] « Nihil in sepulcro repertum est, præterquam exuviæ sepulti. » (*Apol.*, XXI.)

[2] « Ut et fides, non mediocri præmio destinata, difficultate constaret. » (*Id.*, XX.)

[3] « Utique pro fiducia veritatis libenter, Romæ postremo per Neronis sævitiam, sanguinem christianorum seminaverant. » (*Id.*, XXI.)

[4] « Dicimus et palam dicimus, et vobis torquentibus lacerati et cruenti vociferamur : Deum colimus per Christum. » (*Id.*)

[5] « Ipsa urbanitate deceptos. » (*Id.*)

Aux effets de sa doctrine pour détourner l'homme de l'erreur, pour l'amener au bien, reconnaissez qu'il est vraiment Dieu, et mettez sous ses pieds toutes ces vaines religions qui adorent des dieux morts et s'entourent de faux prodiges[1].

Tertullien insiste, dans son *Apologie*, sur l'influence morale du christianisme. Il trace, avec les couleurs les plus pures, le tableau de la vie chrétienne et du culte de l'Eglise; puis il remonte au principe même de la sainteté chez les disciples du Christ, et établit que ce principe est divin. « Seuls, dit-il, nous avons l'innocence en partage. Qu'y a-t-il d'étonnant? Il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Nous avons appris l'innocence de Dieu lui-même; nous l'avons reçue parfaite d'un maître parfait, et nous la conservons fidèlement sous l'œil d'un juge qu'on ne saurait mépriser. Pour vous, vous la tenez des hommes, et vous ne voyez en elle qu'un commandement humain. Aussi votre morale n'a-t-elle ni la plénitude ni la sanction redoutable qui nous maintient dans l'innocence. La sagesse de l'homme est impuissante pour démontrer le bien véritable, et son autorité est faible pour l'établir. L'une nous égare et nous nous rions de l'autre[2]. » Tertullien oppose ensuite le caractère purement extérieur de la morale humaine à la haute et pénétrante spiritualité de la morale de l'Evangile. La première n'interdit que le meurtre, tandis que la seconde interdit la haine; la première défend l'adultère et la seconde atteint la

[1] « Quærite ergo, si vera sit ista divinitas Christi. » (*Apol.*, XXI.)
[2] *Id.*, XLV.

convoitise. La morale humaine lave les dehors de la coupe et du plat, et blanchit les sépulcres; la morale de l'Evangile réforme l'intérieur du cœur et de la vie [1]. En outre, il n'est rien de plus facile que d'échapper à la loi humaine et que de ruser avec elle. Les châtiments dont elle nous menace ne sauraient avoir une grande action sur nos cœurs; car, comme le dit Epicure, de deux choses l'une, ou ils sont modérés, et par conséquent peu effrayants, ou ils sont grands, mais en même temps passagers [2]. « Nous, au contraire, nous vivons sous le regard scrutateur du Dieu qui voit tout, sous la menace d'une peine éternelle; aussi marchons-nous seuls au-devant de l'innocence véritable. Les chrétiens ont une lumière divine pour les guider, la crainte la plus efficace pour les maintenir dans le chemin de la sainteté, parce qu'ils voient se dresser devant eux, non pas le tribunal d'un proconsul, mais celui d'un juge dont les arrêts sont pour l'éternité [3]. » On est étonné de voir l'apologiste se contenter du mobile de la crainte et négliger le principe nouveau et fécond que l'Evangile a mis à la base de la vie morale, l'amour du Dieu sauveur. On dirait à l'entendre que l'humanité est encore au pied du Sinaï, et que le Calvaire n'a pas été arrosé du sang de la Rédemption. C'est que le fougueux Africain comprend mieux les foudres vengeresses que la divine et pure lumière de la charité.

Tertullien couronne son argumentation par une preuve de fait qui lui paraît la plus concluante de

[1] *Apol.*, XLV. [2] *Id.*
[3] « Deum, non proconsulem timentes. » (*Id.*)

toutes : c'est la honteuse défaite des dieux païens manifestée par la guérison des démoniaques. Nous nous sommes expliqué déjà sur les exorcismes de l'Eglise du second et du troisième siècle. Nous avons fait la part d'une imagination ébranlée et d'une superstition maladive. Les démoniaques, au temps de Tertullien, étaient en proie à une idée fixe qu'ils avaient respirée en quelque sorte dans l'atmosphère intellectuelle dont ils étaient entourés. Rien n'était plus répandu que la croyance aux possessions ; l'esprit malade tombait complétement sous l'empire de cette croyance, et elle se colorait diversement en lui selon la nature des influences qu'il subissait. S'il entrait en contact avec des chrétiens, il interprétait son mal comme eux, il se croyait sous l'influence d'un démon, il voyait dans ce démon un dieu du paganisme et il le déclarait sans hésiter à l'exorciste qui l'interpellait. L'Eglise, qui croyait fermement à cette identité des démons et des faux dieux, s'imaginait entendre le désaveu du paganisme par ses propres divinités, et elle y trouvait un grand sujet de triomphe. Il n'est donc pas étonnant que l'imagination ardente de Tertullien se soit enflammée à un tel spectacle et qu'il en ait tiré un de ses arguments favoris en faveur de la religion nouvelle. « Quand vos dieux vous confessent qu'ils ne sont pas des dieux, dit-il, quand ils avouent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est le nôtre, cela suffit pour nous justifier d'avoir outragé la religion romaine [1]. S'ils sont des dieux véritables, pour-

[1] « Omnis ista confessio illorum, qua se deos negant esse. » (*Apol.*, XXIV.)

quoi mentiraient-ils en se donnant pour des démons? Que vos dieux vous disent maintenant ce qu'est ce Christ avec sa fabuleuse histoire[1] ! Qu'ils vous disent s'il n'est qu'un homme ordinaire, un magicien, si son corps a été dérobé par ses disciples dans son tombeau, s'il est encore actuellement dans les enfers ou bien s'il n'est pas plutôt dans les cieux d'où il reviendra, au milieu de l'ébranlement du monde, devant l'univers confondu, alors que les chrétiens seuls ne participeront pas à l'universel gémissement[2]. On saura alors qu'il est la vertu de Dieu, l'Esprit de Dieu, son Verbe, sa sagesse, sa raison et son Fils. Qu'ils se moquent, s'ils l'osent, de ce dont vous vous moquez vous-mêmes; qu'ils nient ce jugement que le Christ exercera sur l'âme après qu'elle aura retrouvé son corps. Qu'ils relèvent, pour y être jugés avec Platon et les poëtes, le tribunal de Minos et de Rhadamante; qu'ils se lavent de l'ignominie de leur damnation, et qu'ils prouvent qu'ils ne sont pas des esprits immondes comme tout les en accuse, et le sang dont ils se délectent, et les bûchers fétides où des hécatombes leur sont sacrifiées, et leurs oracles infâmes. Ils ne sauraient nier qu'à cause de leur méchanceté ils sont réservés pour le jour du jugement avec tous leurs adorateurs et leurs serviteurs. Toute cette puissance et toute cette domination que nous exerçons sur eux nous vient du nom du Christ. Craignant le Christ en Dieu et Dieu dans le Christ, ils sont assujettis

[1] « Ecquis ille Christus cum sua tabula? » (*Apol.*, XXIII.)

[2] « Inde venturus cum totius mundi motu, cum horrore orbis, cum planctu omnium, sed non christianorum. » (*Id.*)

aux serviteurs de Dieu et du Christ[1]. Aussi au contact de nos mains, au souffle de notre bouche, épouvantés par la vive représentation du feu qui les consumera, se retirent-ils à notre commandement, irrités et gémissants, des corps qu'ils habitaient et tout confus du spectacle qu'ils vous donnent. O vous qui les avez crus quand ils mentaient, croyez-les quand ils vous disent la vérité[2]. »

Le témoignage des démons, d'après Tertullien, est d'autant plus digne de foi qu'il est plus contraire à leurs intérêts, puisqu'ils s'exposent à être privés du sacrifice qu'ils préfèrent à tous les autres : l'immolation des chrétiens. On est étonné de voir l'auteur du *Témoignage de l'âme* insister à ce point sur un argument qui n'a d'autre base qu'une superstition éphémère. C'est ainsi que l'apologie la plus belle subit l'influence des préjugés de son temps. Plus le défenseur du christianisme s'en tient aux grands arguments puisés dans la nature intime du christianisme lui-même et dans les profondeurs de l'être moral, plus il a marqué son œuvre d'un sceau impérissable et l'a soustraite aux fluctuations du savoir humain toujours si borné et si mobile.

Ce n'est pas tout que d'établir la vérité du christianisme, il faut encore montrer qu'il a seul pour lui le bon droit. Or l'apologiste a trois grandes influences

[1] « Christum timentes in Deo, et Deum in Christo, subjiciuntur servis Dei et Christi. » (*Apol.*, XXIII.)

[2] « Credite illis, cum verum de se loquuntur, qui mentientibus creditis. » (*Id.*)

rivales à écarter : le paganisme, le judaïsme et la philosophie. Nous avons vu déjà à plusieurs reprises de quels sarcasmes amers Tertullien poursuit la religion païenne, avec quel sanglant mépris il traite ses dieux, quelle main hardie il porte sur les idoles les plus vénérées pour les jeter dans la boue des rues. Ces dieux qui ne sont pas des dieux, qui ont tous commencé par être des hommes semblables à nous, sont devenus des hommes pires que nous et il ne serait pas prudent pour eux de s'établir dans nos villes, car ils tomberaient sous le coup de nos lois les plus saintes. Au reste, il n'est pas possible de les mépriser plus que ne le font leurs adorateurs, qui les honorent par les vices les plus infâmes, et les livrent sur leurs théâtres à la risée publique. Nous rappelons ces pages brûlantes de colère dont nous avons déjà cité plus d'un de ces mots qui marquent comme d'un fer rougi ceux qu'ils atteignent[1]. L'impuissance des dieux païens égale leur infamie, ils n'ont jamais su ni délivrer ni punir.

Le judaïsme, bien supérieur au paganisme, n'est-il pas plus dangereux pour la religion nouvelle? il a l'avantage de professer le monothéisme, et l'Église reconnait hautement l'autorité de ses livres sacrés. Mais Dieu, en châtiant et en dispersant le peuple élu, l'a visiblement condamné, comme l'a déjà établi Tertullien, et l'héritage des promesses a dû être transféré à un nouvel Israël. Le traité *Contre les Juifs*, qui a probablement

[1] *Apol.*, X, XVIII.

subi de nombreuses interpolations, contient une discussion claire et incisive qui établit par les textes mêmes des prophètes que les institutions mosaïques étaient transitoires et devaient faire place à une économie nouvelle. L'auteur en conclut que Jésus-Christ est bien véritablement celui qui devait venir, celui que préfiguraient les types et auquel se rapportaient les saints oracles.

La troisième puissance rivale du christianisme est la philosophie, qui prétend accomplir avant lui et mieux que lui la réforme du monde. Aussi Tertullien a-t-il porté sur ce point son plus grand effort; nulle partie de ses écrits apologétiques n'est écrite avec plus de soin que celle qu'il a consacrée aux philosophes. N'oublions pas que nous sommes dans une époque d'universelle décadence et que l'apologiste est en présence d'une philosophie dégénérée qui compte dans ses rangs plus de sophistes ambitieux que de vrais amis de la vérité. Dans le parallèle qu'il trace entre la sagesse humaine et l'Evangile, l'apologiste rend sa tâche trop facile en rapportant à un pur et simple plagiat toutes les notions vraies que la philosophie antique a conservées. A l'en croire, elle est parvenue à détourner dans ses citernes crevassées quelques minces filets d'eau de la source divine qui jaillit abondante et pure dans les saintes Ecritures. Nous ne reviendrons pas sur cette argumentation pour laquelle Tertullien montre une trop grande prédilection [1]. Poussant plus loin ce parallèle, il demande

[1] *Apol.*, XLVII.

quelle ressemblance on pourrait établir entre le chrétien qui meurt pour sa foi et le philosophe qui vit de sa croyance et se procure par son moyen la gloire et la richesse. Qu'on ne vienne pas dire que les sages du siècle enseignent comme les chrétiens la justice et la tempérance. « Pourquoi donc, si nous leur sommes semblables, ne pouvons-nous jouir comme eux de la même tolérance et de la même impunité pour enseigner les hommes[1]? Pourquoi ne les contraint-on pas à des pratiques dont la réjection nous coûte la vie? Quel philosophe est contraint par la force de sacrifier, de jurer par les dieux ou d'allumer follement des flambeaux en plein midi? N'est-il pas patent à tous les yeux que les représentants de la sagesse humaine peuvent, dans leurs livres, au bruit de vos applaudissements, ruiner publiquement la foi en vos dieux et faire le procès à vos superstitions? Plusieurs d'entre eux aboient contre vos princes et reçoivent vos encouragements. On leur décerne de gros salaires et des statues au lieu de les condamner aux bêtes féroces[2]. Tout s'explique ; ils s'appellent philosophes au lieu de porter le nom de chrétiens devant lequel fuient les démons. » Tertullien montrait ainsi que, pour les philosophes de la décadence, la sécurité venait de l'impuissance ; si le paganisme avait senti dans les belles tirades de ses philosophes sur la justice et la chasteté la pointe du

[1] « Cur ergo quibus comparamur de disciplina, proinde illis non adæquamur ad licentiam impunitatemque disciplinæ? » (*Apol.*, XLVI.)

[2] « Et facilius statuis et salariis remunerantur, quam ad bestias pronuntiantur. » (*Id.*)

glaive, la sainte énergie d'une protestation sincère, il se fût retourné contre eux avec autant de fureur que contre les chrétiens, mais il savait qu'au fond l'école et le temple s'entendaient pour adorer la créature ou la nature au lieu du créateur. L'idolâtre ne pâlissait pas d'effroi devant le faux sage qui s'inclinait devant ses autels tout en s'en moquant en secret; au contraire la seule apparition d'un chrétien condamnait et flagellait toutes les infamies qui l'entouraient. Aussi les mêmes mains qui élevaient une statue au premier, dressaient une croix pour le second, mais cette croix était le signe de la puissance du chrétien, tandis que la statue était le honteux monument de la faiblesse de la philosophie déchue. Je sais bien que Tertullien, selon sa coutume, passe les bornes de l'équité en enveloppant Socrate dans la même accusation. Il ne fallait pas oublier que, s'il a sacrifié dans sa prison un coq à Esculape, il est mort pour le grand Dieu inconnu qu'il avait entrevu. Mais il n'était que juste en châtiant par ce mot sanglant la prudence des libres penseurs de son siècle. Plus la vérité allume de haines, plus son témoin fidèle les concentre sur sa personne, tandis que celui qui l'atténue et la déguise peut compter sur les sourires de ses persécuteurs [1].

Les philosophes semblent aimer la vérité, mais ils ne cherchent qu'à la corrompre afin de conquérir la gloire humaine. Bien loin de les imiter, les chrétiens la

[1] « In quantum odium flagrat veritas, in tantum qui eam ex fide præstat offendit. » (*Apol.*, XLVI.)

poursuivent par une sorte de nécessité intérieure et la conservent fidèlement comme des hommes qui souhaitent uniquement d'être sauvés.

Tertullien, pour faire ressortir le contraste entre l'Evangile et la sagesse antique, fait un tableau très chargé de l'immoralité de quelques-uns des plus illustres maîtres de la philosophie grecque, et il a le tort d'accepter avec empressement toutes les calomnies de leurs adversaires, en oubliant qu'il a protesté lui-même contre ces condamnations sommaires dont on faisait une si cruelle application aux chrétiens. Il admet sans hésiter que Socrate a été justement mis à mort comme corrupteur de la jeunesse, il rappelle complaisamment les fautes d'un Diogène, l'amant de Phryné, et de Speusippe, le disciple de Platon. Ce même Diogène, il nous le montre foulant aux pieds l'orgueil de Platon par un orgueil plus grand encore. Pythagore est accusé d'une ambition coupable. Anaxagore, sur la foi de je ne sais quelle calomnie, est flétri comme un dépositaire infidèle. A l'en croire, Aristote a été le vil flatteur d'Alexandre, Platon s'est vendu à Denys le tyran pour être admis aux délices de sa table, Aristippe n'est qu'un débauché hypocrite. Le portrait idéal du chrétien brille d'une beauté d'autant plus grande sur ce fond noirci à plaisir. Chaste époux d'une seule femme, son cœur est inaccessible à la volupté ; il est humble, même avec le pauvre, la modération de ses désirs est telle qu'il ne briguera même pas l'édilité. Il n'a que de la bonté pour ses ennemis et que des pardons pour ses

bourreaux [1]. Si l'on objecte que tous les chrétiens ne pratiquent pas ces vertus, Tertullien répond en invoquant la sévère discipline de l'Église qui ne permet pas que le nom du Christ soit profané et qui élimine de son sein tous les membres indignes ; elle n'a pas l'indulgence de la philosophie païenne qui couvrait de son manteau l'homme le plus perverti. Ce parallèle se termine par cette vive conclusion : « Quelle ressemblance y a-t-il entre le philosophe et le chrétien, entre le disciple de la Grèce et celui du ciel, entre le poursuivant de la gloire et le poursuivant du salut, entre l'artisan de parole et l'homme d'action, entre celui qui construit et celui qui détruit, entre l'introducteur de l'erreur et le restaurateur de la vérité, entre son larron et son gardien [2]? » Le philosophe est accusé de larcin, parce que, selon l'idée de Tertullien, il n'a fait que piller et gaspiller les trésors du plus ancien des livres, qui est la Bible. Que fait-il alors de ce livre plus ancien encore, écrit du doigt de Dieu même, qui a précédé la loi et les prophètes, dont les caractères sacrés sont identiques sous les glaces du pôle et sous l'ardent soleil d'Orient, ce livre qu'il avait si bien appelé l'âme naturellement chrétienne?

De la conduite des philosophes Tertullien passe à l'examen de leurs systèmes. La philosophie païenne lui semble personnifiée dans ce Thalès qui, en promenant

[1] *Apol.*, XLVI.

[2] « Quid adeo simile philosophus et christianus, Græciæ discipulus et cœli... Interpolator erroris et integrator veritatis, furator ejus et custos. » (*Id.*)

ses yeux dans le ciel immense, tomba dans un puits. « Tu ne vois pas, lui dit-on avec raison, ce qui se passe à tes pieds, et tu veux savoir ce qui se passe là-haut. Ainsi s'agitent dans le vide ces hommes qui étudient tout dans la nature, excepté son auteur[1] » Et d'ailleurs, quelque profondes que soient leurs recherches, ils n'échappent pas à une poignante incertitude, il n'en est pas un qui ne demande comme ce même Thalès des délais infinis avant de répondre aux questions les plus simples. Tandis que Platon, le roi de la philosophie antique, déclare qu'il n'est pas facile d'apprendre à connaître le créateur de l'univers et qu'il est difficile pour tous de le définir quand on l'a connu, le dernier des artisans chrétiens connaît son Dieu, le fait connaître aux hommes, et possède une solution satisfaisante des plus grands problèmes concernant la divinité[2].

Que de contradictions d'ailleurs entre tous les savants docteurs du monde ! Auquel croire? Faut-il penser avec les platoniciens que Dieu n'a point de corps, ou bien avec les stoïciens qu'il est corporel? Est-il un composé d'atomes ou un composé de nombres? Qui a raison, d'Epicure ou de Pythagore? Devons-nous, avec le premier, le vouer à l'immobilité par-delà les cieux, ou bien supposer, comme les stoïciens, qu'il meut le monde comme le potier meut sa roue, ou en faire, à l'exemple de Platon, le pilote de l'univers? Ce monde est-il éternel, ou bien a-t-il commencé et doit-il finir?

[1] *Ad nationes*, IV.

[2] « Deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit et exinde totum quod in Deo quæritur re quoque assignat. » (*Apol.*, XLVI.)

Qu'est-ce que l'âme? se dissout-elle avec le corps ou bien est-elle immortelle? Autant de questions, autant de réponses [1]. Qu'on aille donc chercher l'artisan chrétien, son ignorance confondra cette sagesse querelleuse et incertaine. Il serait injuste d'invoquer contre le christianisme les nombreuses hérésies qui se sont produites, car elles sont en dehors de l'Eglise; celle-ci les rejette à bon droit comme une déviation de sa doctrine. Ces prétendues sectes chrétiennes ne sont que des sectes philosophiques qui se sont frayé mille sentiers inextricables à côté de la route droite et large de la foi [2].

Ainsi, soit que l'on considère son action sur la vie, soit que l'on passe en revue ses divers systèmes, flottant dans une même incertitude, la philosophie se présente à nous comme très inférieure à la religion du Crucifié. Tertullien va plus loin, il affirme qu'elle est moins rationnelle que l'Evangile et que sous prétexte d'affranchir notre intelligence, elle lui impose des sacrifices plus grands que la religion des humbles. En effet, la philosophie a aussi des mystères bien autrement incompréhensibles que ceux de la foi; elle s'est bornée à défigurer d'augustes vérités. Il est étrange que l'on soit si empressé à accepter, dénaturées et obscurcies, les mêmes idées que l'on repousse sous leur forme la plus pure, alors qu'elles apparaissent toutes lumineuses dans le christianisme. Quand l'Evangile parle d'un jugement de Dieu, on se moque de son en-

[2] *Apol.*, XLVI. [2] *Id.*, XLVII.

seignement; mais si les poëtes et les philosophes érigent dans les enfers un tribunal où le genre humain doit comparaître, on les écoute avec respect. Le feu éternel dont l'Eglise menace les pécheurs endurcis provoque de longs éclats de rire; mais si la fable fait couler un fleuve de feu dans le séjour des morts, elle ne rencontre que l'approbation. Le paradis chrétien excite le mépris et les champs Elysées se sont emparé de tous les esprits[1]. La métempsycose avec ses folies ne provoque pas même un sourire, du moment qu'elle s'abrite sous le grand nom de Pythagore. Les pythagoriciens peuvent à leur aise vous interdire de manger de la chair des animaux, parce que vous pourriez faire tomber sous votre dent la chair d'un de vos ancêtres. « Qu'un chrétien vous dise que Caïus renaîtra Caïus, la populace fera pleuvoir sur lui les coups et même les pierres[2]. » Et cependant la raison doit éprouver bien moins de difficulté à admettre la résurrection du corps que la métempsycose. La conscience comprend que le jugement définitif de la créature humaine est impossible si son identité ne se conserve pas et si les châtiments ou les récompenses ne sont pas décernés à celui-là même qui les a mérités, mais à un être entièrement nouveau. L'âme a mérité ou démérité avec la chair à laquelle elle était unie, et cette chair doit par conséquent partager son sort. Tertullien applique au

[1] *Apol.*, XLVII.

[2] « At enim christianus, si de homine hominem ipsumque de Caio Caium reducem repromittat, lapidibus magis, nec saltem cæstibus, a populo exigetur. » (*Id.*, XLVIII.)

dogme de la résurrection les principes généraux de son apologétique, et pour l'établir, il en appelle non pas à des textes dont l'autorité ne serait pas admise par ses adversaires, mais au témoignage de la nature, qui nous parle d'abord par le spectacle et les révolutions du monde, puis par la voix de la conscience. « Comment, dites-vous, un corps se reformerait-il de cette matière dissoute? Considère-toi toi-même, ô homme, et tout te sera expliqué. Qu'étais-tu avant d'exister? tu n'étais rien, car si tu eusses été quelque chose tu t'en souviendrais. Tel tu étais avant d'exister, tel tu seras après la mort, c'est-à-dire que tu seras comme rien. Pourquoi celui qui a voulu que tu fusses quand tu n'étais rien ne pourrait-il pas te rendre la vie après que tu seras rentré dans ton néant? Que t'arrivera-t-il là de nouveau? Tu n'étais pas et tu as été créé; d'un nouveau néant sortira une nouvelle existence [1]. Explique-moi comment tu as été créé et tu pourras après demander comment tu ressusciteras? Douterais-tu de la puissance du Créateur qui a fait sortir ce corps immense du monde d'un néant aussi vide, aussi nu que la mort et qui lui a communiqué le souffle qui anime tous les êtres [2]? » Tertullien montre ensuite que la vie de la nature est une résurrection continuelle, car tout se conserve par sa propre destruction et se reproduit de sa propre mort [3]. « O homme,

[1] « Quid novi tibi eveniet? Qui non eras, factus es; quum iterum non eris, fies. » (*Apol.*, XLVIII.)

[2] *Idem.*

[3] « Omnia pereundo servantur, omnia de interitu reformantur. » (*Id.*)

toi dont la nature est si grande, si tu sais la comprendre, toi que l'oracle de la Pythie proclamait le seigneur de ceux qui meurent et ressuscitent, serait-il possible que tu mourusses pour périr tout entier? Dans quelque point du monde que ton corps ait été dissous, quel que soit l'élément qui l'a détruit, englouti, consumé, anéanti, ta poussière se retrouvera. Le néant appartient à celui auquel appartient l'univers[1]. » Or, il a plu à la même sagesse qui a réuni tant de contrastes dans la nature de faire succéder à la période de la mort la période de l'immortalité. Entre ces deux périodes aura lieu le solennel jugement que la conscience humaine pressent dans ses secrètes épouvantes.

L'apologiste abandonne son rôle d'avocat du christianisme; il passe de la défense à l'attaque, il n'a plus devant lui que des coupables auxquels il apporte l'assignation du juge qui les attend. Il dresse devant leurs yeux épouvantés le tribunal du Très-Saint et du Tout-Puissant, à la barre duquel les philosophes et les proconsuls devront comparaître aussi bien que les ignorants et les pauvres. « Lorsque apparaîtra, dit-il, cette borne posée entre deux abîmes, lorsque la figure de ce monde disparaîtra; lorsque le temps, rideau d'un jour jeté sur l'éternité ne sera plus, alors tout le genre humain se relèvera pour recevoir le salaire de ce qu'il aura fait en bien et en mal, et ce sera pour l'éternité immense et sans fin. Alors il n'y aura

[1] « Ejus est nihilum ipsum cujus et totum. » (*Apol.*, XLVIII.)

plus cette succession de la mort et de la résurrection ; nous nous retrouverons tels que nous sommes pour ne plus changer; les adorateurs de Dieu seront toujours avec lui revêtus de la substance propre de l'éternité, les impies et tous ceux qui ne seront pas irréprochables seront condamnés à des flammes immortelles, qui auront reçu de la nature divine je ne sais quelle incorruptibilité. » Tertullien couronne cette description du châtiment de l'éternité par une magnifique image. Tel on voit la montagne qui recèle le feu intérieur des volcans, durer et vaincre les siècles, bien qu'elle soit en proie à un incendie intérieur qui la dévore mais ne la consume pas, telle l'âme du profane durera en brûlant dans l'abîme [1]. « Ces dogmes vous ne les flétrissez comme des préjugés que chez nous; chez les poëtes et les philosophes ce sont de sublimes connaissances. Pour eux, ce sont des sages; pour nous, nous ne sommes que des insensés; à eux l'honneur, à nous la honte et le châtiment [2]. » En tout cas, préjugés ou non, ces dogmes sont le soutien de la société, qui s'écroulerait sans cette crainte salutaire des jugements de Dieu.

Si ces grandes vérités qui ont pour elles la philosophie aussi bien que la religion ne sont pas généralement admises, cela tient à la perversité du cœur humain, à ce que Tertullien appelle si bien « cet endurcissement d'une erreur volontaire qui a émoussé la

[1] « Montes uruntur et durant. Quid nocentes et Dei hostes. » (*Apol.*, XLVIII.)

[2] « Illi prudentes, nos inepti. » (*Id.*, XLIX.)

délicatesse de la conscience [1]. » L'apologiste ne demande qu'une chose à l'adversaire du christianisme, c'est qu'il se purifie, car une fois qu'il aura renoncé à sa corruption, il aura un cœur pur pour voir Dieu, il le reconnaîtra dans la religion qu'il maudit, et de persécuteur il se fera chrétien. En apprenant à connaître cette religion qu'il maudissait, il ne la maudira plus, il ne l'accusera plus ; il l'acceptera pour lui-même [2]. Comment en serait-il autrement puisque l'âme humaine est naturellement chrétienne? Qu'on la délivre du péché qui la corrompt, qu'on efface les interpolations introduites dans ce texte divin et son témoignage s'élèvera en faveur du christianisme. Il suffit d'ailleurs de voir mourir les chrétiens sur les bûchers et dans les cirques pour reconnaître qu'ils ont Dieu et la vérité pour eux. On sait quel développement sublime Tertullien a donné à cette pensée. Sa défense du christianisme se termine par cet hymne triomphal du martyre que nous avons reproduit déjà et qui mieux que tous les raisonnements montrait de quel côté était la puissance et l'avenir dans ces temps de lassitude et de scepticisme.

Après cet exposé de l'apologie de l'illustre docteur africain, nous pouvons en apprécier la valeur et les défauts. Elle nous présente un enchaînement de pensées très remarquable ; ses principaux arguments se soutiennent et se fortifient mutuellement; on ne peut

[1] « Teneritas conscientiæ obduratur in callositatem voluntarii erroris. » (*Ad nationes*, II, 1.)

[2] « Emendate vosmet ipsos prius, ut christianos puniatis ; nisi quod emendaveritis, non punietis, imo eritis christiani. Discite quod in nobis accusetis, et non accusabitis. » (*Id.*, I, 19.)

leur reprocher de se détruire ou de se contredire comme cela arrive toutes les fois que l'apologiste est plus préoccupé d'accumuler les preuves que de les peser, et fait en quelque sorte flèche de tout bois. Tertullien a commencé par produire l'immortelle lettre de crédit du christianisme, qui n'est autre que la conscience ; il a dégagé son témoignage de tout ce qui l'altère ou l'obscurcit. Ce n'est qu'après avoir fait parler ce témoin universellement reconnu qu'il a invoqué l'Ecriture ; son grand mérite a été de combiner admirablement la preuve scripturaire avec la preuve morale; il n'a demandé à la première que ce qu'elle peut légitimement donner dans la controverse avec l'homme non encore croyant, c'est-à-dire l'impression immédiate et souveraine du divin résultant de la beauté et de la majesté du livre sacré; il s'est bien gardé d'invoquer les livres sacrés comme une autorité purement extérieure qui coupe court à la discussion, avant que la conviction ait pu être formée. Ce qu'il a surtout cherché dans la Parole écrite, c'est la Parole vivante, c'est la personne même du Christ, et il s'est attaché à mettre en lumière sa figure idéale, en négligeant trop, il est vrai, le trait miséricordieux, la douce auréole de la charité qui en est l'attrait le plus irrésistible. Les effets moraux du christianisme et sa puissance pour réformer la vie lui ont fourni un quatrième argument sur lequel il a insisté à bon droit. Le courage des apôtres et celui des confesseurs appose selon lui un sceau sanglant mais ineffaçable à la doctrine qu'ils ont prêchée.

La partie la plus faible de son apologie est celle qui met en jeu la preuve externe, car au lieu de s'appuyer sur les vrais et glorieux miracles de l'Evangile et sur le témoignage imposant de l'histoire, il a recours à des prodiges apocryphes et aux aveux des pauvres maniaques qui se prenaient pour des possédés. Nous le retrouvons tout entier avec sa véhémente dialectique et sa parole de feu quand il jette aux pieds du Christ les religions et les systèmes philosophiques du passé, mais nous le retrouvons aussi avec son intolérance, ses sarcasmes, son dédain de la haute culture, qui le prive des précieux arguments empruntés à l'histoire de la civilisation, et enfin avec cette passion qui est tout ensemble sa force et sa faiblesse.

B. — Commodien et Cyprien.

Nous rangeons dans l'école de Tertullien Commodien, poëte chrétien qui vivait vers le milieu du troisième siècle, et qui a écrit un *Poëme apologétique* dans un rhythme bizarre, ne conservant plus de l'ancien hexamètre que le nombre des syllabes [1]. Quelle que soit

[1] Commodien vivait vers le milieu du troisième siècle; c'est ce qui ressort avec évidence de son *Carmen apologeticum*. Il déclare nettement que le christianisme a plus de deux siècles :

..... In annis ducentis
Fuistis infantes. (Vers 541.)

Il fait clairement allusion au schisme des novatiens : « Populum quem in schisma misistis. » Son horizon historique est tout à fait celui du règne de l'empereur Dèce. Il annonce comme l'un des signes de la venue prochaine de l'Antechrist le déchaînement d'une septième persécution. Or la terrible persécution qui éclata sous Dèce répond parfaite-

son origine, qu'il soit né à Gaza ou en Afrique, il a certainement formé son rude esprit dans la patrie de Tertullien, dont il imite la concision énergique et incorrecte, sans lui ravir sa flamme et sa couleur. Le *Poëme apologétique* semble avoir été un remaniement d'un premier ouvrage, les *Instructions contre les nations*, dont il ne reste qu'un texte informe et mutilé. La partie la plus intéressante du *Poëme apologétique*, est celle qui est consacrée au développement des prophéties de l'Apocalypse. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Remarquons seulement le rôle prédominant que joue la terreur dans les notions chrétiennes de Commodien; c'était une mauvaise préparation pour défendre victorieusement la religion nouvelle.

L'auteur débute, dans son poëme, par rappeler ses expériences personnelles. Elevé dans le paganisme, il en est sorti pour embrasser la foi chrétienne, et il

ment à ce chiffre. Nous sommes ainsi reportés à l'an 250. Les Goths sont sur le point de passer le fleuve, au moment où Commodien écrit :

« Ecce januam pulsat et jam cognoscitur ense
Qui cito tragiciet, Gothis irrumpentibus, amnem. » (Vers 8502.)

Or les Goths ont franchi le Danube pour la première fois en 250.

On a supposé sans preuves suffisantes que Commodien était de Gaza. Le petit poëme connu sous le nom d'*Instructiones adversus gentium deos*, n'a été conservé que dans un manuscrit très fautif conservé à l'abbaye de Saint-Aubin, à Angers. D. Pitra a retrouvé le *Carmen apologeticum*, qui est un remaniement des *Instructiones*, dans un vieux manuscrit provenant du monastère de Bobbio. Le poëme de Commodien était à la suite de divers traités d'Augustin et de Jérôme. Il a été publié dans le premier volume du *Spicilegium solemnense*. (Voir les prolégomènes du *Spicileg. solemn.*, p. 21. Voir aussi un très intéressant article de M. E. Schérer sur l'*Apocalypse* de Commodien, dans la cinquième livraison du volume VIII de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*. Strasbourg, 1854.)

presse ses contemporains d'imiter son exemple. S'adressant tour à tour aux juifs et aux païens, il peint avec énergie leur abaissement moral; les juifs se confondent de plus en plus avec les païens par leurs débordements. On reconnaît bien en eux les signes de la réjection annoncée dès longtemps par leurs prophètes [1]. D'un autre côté, rien n'est plus vain que la vie du siècle, sous tous ses aspects, soit qu'elle soit tumultueuse et affairée dans le forum, soit qu'elle se polisse dans les écoles littéraires, soit qu'elle se souille de tous les vices dans les lieux publics [2]. Commodien retrace à grands traits l'histoire du monde d'après les Ecritures, pour expliquer ce développement effrayant du mal, et il emprunte aux livres sacrés leurs plus terribles menaces, afin d'épouvanter ses contemporains et de les amener à la religion de l'Evangile, dont le vivant caractère se perd pour lui dans une notion toute dogmatique [3], qui se résume dans la croyance à l'unité de Dieu, à la divinité du Christ et à la résurrection de l'homme. Son poëme se termine par la description des scènes effrayantes du dernier jugement qu'il croit très prochain, et que son imagination exaltée revêt des teintes les plus sombres. On voit que le *Poëme apologétique* de Commodien est l'un des produits les plus médiocres de l'antiquité chrétienne.

Le dernier représentant de la seconde école des apologistes est Cyprien. Homme de gouvernement avant tout, il s'est donné sans réserve, comme on le sait, à

[1] *Carmen apologetic.*, strophes 10-15.
[2] *Id.*, 27, 28. [3] *Id.*, 5, 7, 29.

l'administration de son Eglise dans des temps difficiles. Aussi chez lui l'évêque l'emporte-t-il de beaucoup sur l'écrivain; dès qu'il aborde la théologie, il n'est plus qu'un Tertullien affaibli. Nous ne trouvons chez lui ni cette analyse pénétrante de la nature humaine, ni cette dialectique incisive, ni ce mélange de raison et de passion que nous avons admiré dans les écrits de son devancier. Bien qu'il se soit contenté d'une psychologie superficielle, il n'en a pas moins explicitement reconnu l'harmonie essentielle entre l'âme et Jésus-Christ. « Pourquoi, ô homme! dit-il, t'abaisses-tu et te procernes-tu devant des faux dieux? Pourquoi courbes-tu ton corps comme un esclave devant des simulacres stupides et des statues d'argile? Dieu t'a donné à toi seul une stature droite, tandis que les animaux marchent la tête courbée vers la terre; ton port est majestueux, et ton visage est tourné vers Dieu et vers le ciel. Porte et fixe là-haut ton regard, et cherches-y ton Dieu. Garde ta grandeur native. Demeure tel que Dieu t'a fait, et pour le connaître, connais-toi toi-même. Crois au Christ, que le Père a envoyé pour nous rendre la vie et nous relever[1]. »

Cyprien a porté dans l'apologie les habitudes du barreau; il s'appuie volontiers sur les textes, rarement il se livre à une discussion vraiment philosophique. Il cite et il raconte plutôt qu'il n'argumente. Le traité *Sur la vanité des idoles* fut son coup d'essai; l'auteur

[1] « Sublimitatem serva, qua natus es. Persevera talis, qualis a Deo factus es. Ut cognoscere Deum possis, te ante cognosce. » (*Ad Demetr.*, XVI.)

s'est contenté de donner un abrégé net et précis de l'*Octave* de Minutius Félix, sans y ajouter aucun trait original. Nous voyons, par l'intitulé même de son écrit *Des Témoignages* qui est adressé aux Juifs, que Cyprien partageait l'opinion de Tertullien sur la convenance de s'appuyer sur la preuve scripturaire auprès des hommes déjà convaincus de l'autorité des Ecritures. En invoquant des textes sur chaque point controversé, il se faisait, à bon droit, Juif pour les Juifs. Ce traité *Des Témoignages* se divise en trois livres; dans le premier, l'auteur montre, par des citations multipliées, que la réjection des Juifs a été prédite par leurs propres livres sacrés; le second établit également par des preuves scripturaires le mystère du Christ, de sa personne et de son œuvre; les oracles des prophètes suffisent, d'après Cyprien, pour nous faire reconnaître en lui le Messie véritable[1]. Enfin le troisième livre donne un aperçu de la morale chrétienne, mais l'auteur se contente d'en détacher quelques perles précieuses, sans remonter au principe premier. Les citations sont, en général, bien choisies, mais l'exégèse est très arbitraire selon l'invariable coutume de l'ancienne Eglise.

Aux païens, l'évêque de Carthage oppose, non plus des textes, mais un fait considérable qui était bien fait pour frapper les spectateurs les plus indifférents : c'était le contraste entre la vie chrétienne et la corruption

[1] « Unum, quo ostendere enisi sumus, Judæos secundum quæ fuerant ante prædicta a Deo recessisse... Item libellus alius continet Christi sacramentum. » (*Testim. adv. Judæos*, Proœmium.)

abominable dans laquelle le paganisme avait plongé l'humanité. L'apologiste cite sa propre histoire à l'appui de sa thèse. Sa conversion a creusé un profond abîme entre la première période de son existence et la seconde. Le contraste est encore plus saisissant quand on considère l'ensemble de l'humanité depuis l'avénement du christianisme. Supposons que nous sommes placés à une hauteur suffisante pour que chaque objet nous apparaisse à sa place et sous son vrai jour. Quel spectacle nous présentera le monde tel que le paganisme l'a fait? Partout la rapine et la guerre, partout le brigandage et la violence, sur la mer comme sur la terre; l'homicide n'est jugé un crime que quand il se restreint à un seul individu; appliqué à une nation par une nation, il s'appelle courage, et ainsi le forfait n'a eu qu'à grandir indéfiniment pour devenir innocent. « La terre est tout humide du sang des meurtres qu'elle boit sans cesse[1]. » Cyprien fait passer sous nos yeux, dans une série de tableaux successifs, toutes les hontes et tous les crimes de la société païenne. « Que vois-tu dans les villes, si ce n'est une agitation pire que la solitude[2]? » Les apprêts d'un combat de gladiateurs nous sont vivement dépeints; l'auteur trouve, après Tertullien, d'énergiques paroles pour flétrir l'assassinat transformé en art, et pratiqué aux applaudissements d'hommes et de femmes qui ne savent pas si le malheureux qu'on égorge sous leurs yeux n'est pas l'enfant qu'ils ont exposé jadis sur la voie publique

[1] « Madet orbis mutuo sanguine. » (*Ad Donat.*, VI.)
[2] « Celebritatem offendes omni solitudine tristiorem. » (*Id.*, VII.)

pour s'en débarrasser. Le théâtre qui s'ouvre non loin des arènes ne vaut pas mieux; c'est là que sous le nom sacré des dieux est tenue la pire école du vice; c'est là qu'on se prépare à l'adultère par la représentation de l'adultère, et qu'un feu impur se glisse par les yeux dans le cœur. « Si du sommet élevé où tu es placé, tu pouvais pénétrer dans l'intérieur des maisons; si tu voyais s'ouvrir les portes de leurs secrets réduits, et si tu portais la lumière dans leurs antres mystérieux, tu verrais s'accomplir des actes dont on ne peut être témoin sans se souiller; tu verrais ce qu'il est déjà coupable de voir[1]. » On comprend suffisamment à quelles turpitudes Cyprien fait allusion. De quelque côté que se porte le regard, en haut, en bas, il trouve l'infamie. L'iniquité règne dans le sanctuaire de la justice, ce qui est le signe le plus certain de la décomposition sociale. La loi ne semble avoir été écrite que pour être méprisée; les intérêts opposés et les passions furieuses viennent se heurter et mugir dans le forum comme dans un champ de bataille; l'innocence n'a plus d'asile. L'avocat est un traître, et le juge a vendu sa voix[2]. « Celui qui a pour mission de châtier le crime, le commet lui-même. Partout les forfaits se multiplient; un poison mortel a infecté des esprits corrompus, et le mal revêt mille formes diverses. Celui-ci suppose un testament, celui-là falsifie un acte public pour perdre un ennemi. Ici des enfants légitimes sont

[1] « Adspicias ab impudicis geri, quod nec possit adspicere frons pudica; videas, quod crimen sit et videre. » (*Ad Donat.*, IX.)
[2] « Judex sententiam vendit. » (*Id.*, X.)

déshérités, là vous avez des substitutions d'héritiers. L'inimitié vous poursuit, la calomnie vous atteint, et vous succombez devant un faux témoignage. Partout s'exalte l'audace vénale des voix prostituées qui accumulent les fausses accusations. La crainte de la loi n'existe plus, on se rit du questeur et du juge; l'argent crée l'impunité. La législation est complice du mal, et tout crime devient légitime en devenant public[1]. » Si tel est l'état de la magistrature, que dire des hommes élevés en dignité! que leurs faisceaux et leur arrogance ne nous fassent pas illusion; on sait de combien de bassesses leur pourpre a été payée[2]. C'est en rampant que l'on avance dans la carrière des places et des honneurs au sein d'une société corrompue. Le riche n'est pas moins abject que le sénateur ou le proconsul; on peut voir à son front la pâleur de l'avarice; il tremble toujours de perdre les biens dont il est non le possesseur, mais le possédé et le captif. Avec une audace qui confond, Cyprien ne recule pas même devant la pourpre impériale; il montre les Césars éprouvant plus d'effroi qu'ils n'en inspirent, réduits à craindre autant qu'ils sont craints. « Les peines de la puissance se mesurent à son élévation[3]; celui qui ne donne pas de sécurité à ses sujets n'en possède pas davantage pour lui-même, et ceux que l'on redoute sont les premiers à trembler devant leur pouvoir. »

[1] « Consensere jura peccatis, et cœpit licitum esse quod publicum est. » (*Ad Donat.*, X.)

[2] « Quibus hoc sordibus emit. » (*Id.*, XI.)

[3] « Exigit pœnas pariter de potentiore sublimitas. » (*Id.*, XIII.)

On dirait que la fortune est un usurier qui fait payer ses plus grandes faveurs par les plus cruels châtiments. Telle est, de la base au faîte, la société qui s'est développée à la faveur du paganisme.

En opposition à cette existence troublée et souillée, Cyprien dépeint la vie pure et paisible du chrétien ; son navire, échappant aux orageuses marées du siècle, a jeté l'ancre dans un port assuré. Couronné des dons de Dieu, il méprise les vains honneurs que poursuit une mesquine ambition, et foule aux pieds jusqu'à la pourpre, objet de tant de convoitise. « Que peut-on demander et désirer du monde, quand on est placé au-dessus du monde[1] ? Il repose sur une base inébranlable l'homme qui sait que les biens éternels lui sont destinés par une main céleste ! Les liens de notre captivité mondaine sont tombés, et, purifiés de la boue de la terre, nous sommes inondés de la lumière de l'immortalité. Nous nous attachons d'autant plus à ce que nous serons un jour, qu'il nous a été donné davantage de connaître et de maudire ce que nous étions autrefois. Ni or, ni intrigues, ni appui humain ne sont nécessaires, car il ne s'agit plus pour nous de ce faîte de l'honneur et de la puissance terrestre auquel on n'arrive que par les plus laborieux efforts ; le don de Dieu est gratuit et accessible à tous. De même que le soleil brille, que le jour éclaire, que l'eau courante rafraîchit et que la pluie arrose, de même l'Esprit céleste répand ses dons, Dès que l'âme a retrouvé son créateur en contemplant

[1] « Nihil appetere jam, nihil desiderare de sæculo potest, qui sæculo major est. » (*Ad Donat.*, XIV.)

le ciel, plus haute que le soleil, plus élevée que toute dignité humaine, elle commence à être tout ce qu'elle espère [1]. » Comment ne mépriserait-on pas les palais les plus somptueux quand on sait que l'on peut devenir soi-même le temple où le Très-Haut a promis de résider? Voilà le palais qui ne tombera jamais en ruine. « La maison de notre âme conservera la fraîcheur de son éclat, sa gloire demeurera intacte et sa splendeur éternelle. Elle ne peut être ni renversée ni anéantie ; elle retrouvera seulement une beauté plus grande [2]. » Le Dieu des chrétiens, qui comble les siens de tels bienfaits, n'en est avare pour personne; sa générosité est infinie comme son amour. « L'Esprit divin, dit Cyprien, qui s'épanche à flots abondants, ne s'enferme dans aucune rive ; il ne se laisse arrêter par aucune barrière; il demeure intarissable et se répand comme un fleuve qui déborde. Que seulement notre cœur soit altéré et s'ouvre à ces eaux divines [3]. Il n'est point d'autre limite aux effusions de la grâce que la capacité de notre foi. »

Cyprien se contente, on le voit, d'opposer à l'instabilité des biens de la terre la stabilité des biens célestes ; il ne s'adresse pas suffisamment à la conscience et au cœur, aussi les grands faits de l'histoire évangélique sont-ils relégués sur le second plan dans son *Apologie ;* la sainte figure du Sauveur du monde ne

[1] « Sole altior et hæc omni terrena potestate sublimior id esse incipit, quod esse se credit. » (*Ad Donat.,* XIV.)

[2] *Id.,* XV.

[3] « Nostrum tantum sitiat pectus et pateat. » (*Id.,* V.)

s'en détache pas toute vivante; le christianisme apparaît plutôt comme une divine philosophie procurant la paix et le mépris des biens inférieurs, que comme une œuvre de rédemption.

Nous avons analysé, dans l'histoire des persécutions, la plus grande partie du traité *A Démétrianus*, qui était destiné à détourner des chrétiens le reproche si dangereux d'attirer sur l'empire les fléaux dont il était accablé. Nous ne reviendrons pas a cette brillante plaidoirie qui dut produire une si grande sensation à Carthage; ce n'est qu'à la fin de ce traité que Cyprien aborde l'apologie proprement dite, et qu'il adresse le plus sérieux appel à la conscience de ses contemporains. Il fait rougir les persécuteurs de leurs honteuses violences; en s'acharnant sur le corps de leurs opposants, ils avouent leur incapacité de vaincre dans la haute région de la pensée. « Pourquoi, dit-il, vous attaquez-vous à la faiblesse d'une chair terrestre? Déployez plutôt la vigueur de l'âme; essayez de briser la force de l'esprit par la discussion. Soyez les plus forts, si vous le pouvez, par la raison[1]. » La péroraison du traité *A Démétrianus* évoque devant les yeux des païens l'image terrible des jugements de Dieu qui s'approchent. Si dans l'économie présente les chrétiens sont enveloppés dans les châtiments que le monde attire sur lui par son impiété, le moment viendra où chacun recevra selon ses œuvres. Cyprien fait rouler en quelque sorte les foudres du Sinaï sur une généra-

[1] « Quid cum terrenæ carnis imbecillitate contendis? Cum animi vigore congredere. Vince, vince ratione. » (*Ad Demetr.*, IV.)

tion incrédule et enfoncée dans la matière; il cite les oracles les plus redoutables du saint livre. L'ange de la colère divine prendra bientôt son vol comme au jour où son glaive a frappé toutes les familles d'Egypte, et ceux-là seuls qui auront sur leur maison et sur eux-mêmes le sang du Christ échapperont à la destruction. « Songez, dit Cyprien avec une éloquence émue, songez à votre salut véritable et éternel, tandis qu'il en est temps; voici, la fin de ce monde est proche, puisse la crainte ramener vos esprits à Dieu. Ne vous laissez pas séduire par cette vaine et impuissante domination que vous exercez dans le temps présent sur les plus justes et les plus doux des hommes. N'avez-vous pas vu dans vos champs l'ivraie et les plantes folles balancer leur tête au-dessus des épis fertiles? N'attribuez pas les maux qui vous atteignent au mépris que vos dieux nous inspirent; reconnaissez-y une marque certaine de la colère de Dieu. Vous n'avez pas compris ses bienfaits, il vous parle maintenant par ses châtiments. Bien que l'heure soit tardive, cherchez-le comme il vous y a invités auparavant par son prophète : « Cherchez Dieu, vous a-t-il dit, et vous vivrez. » Apprenez donc à le connaître, bien qu'il soit tard[1]. Ecoutez le Christ qui vient à vous avec ces paroles : « C'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi « qui es le seul vrai Dieu et Jésus-Christ que tu as en- « voyé. » Croyez à celui qui ne trompe jamais. Croyez à celui qui donne la vie éternelle aux croyants. Croyez

[1] « Deum vel sero cognoscite. » (*Ad Demetr.*, XXIII.)

à celui qui plongera les incrédules dans les éternelles flammes de la géhenne. » Toute peinture du jugement dernier est pâle après la terrible description de Tertullien, dans son traité *Des spectacles*. Reconnaissons cependant que Cyprien a rendu admirablement, par une éloquente paraphrase de l'Ecriture, l'étonnement mêlé d'épouvante qui glacera les ennemis du Christ, lorsqu'ils devront reconnaître leur mortelle erreur et qu'ils assisteront au triomphe des chrétiens, accablés si longtemps de leur mépris et de leur violence. Confondus de ce triomphe, en proie à une indicible terreur, il se diront les uns aux autres dans l'angoisse de leur esprit : « Voici donc ceux dont nous nous sommes moqués et que nous avons abreuvés d'outrages! Insensés que nous étions, de les prendre pour des fous et de croire que leur fin serait sans honneur! Les voilà maintenant avec le Fils de Dieu et les saints! C'est donc nous qui nous sommes trompés; la lumière de la justice n'a pas brillé sur nous; le soleil ne s'est pas levé pour nos yeux. Nous nous sommes fatigués dans la voie de l'iniquité et de la perdition; nous avons marché au travers des solitudes désolées et nous avons ignoré la voie du Seigneur. A quoi nous ont servi notre orgueil et notre contentement superbe de nos richesses? Tous ces biens ont passé comme une ombre! Vain gémissement! Plainte inutile! Ceux qui n'ont pas voulu croire à l'éternité dans la vie présente y croiront trop tard, lorsque le temps aura été aboli [1]. » L'appel à la

[1] *Ad Demetr.*, XXIV.

conversion devient de plus en plus pressant : c'est l'ardente supplication de la charité qui ne peut consentir à la mort du pécheur, et cet appel est d'autant plus touchant qu'il est adressé par les victimes aux bourreaux. « Il nous est défendu de vous haïr, nous ne pouvons plaire à Dieu qu'en renonçant à toute vengeance. Voilà pourquoi nous vous exhortons à lui obéir en sortant des profondes ténèbres de la superstition pour saluer la pure lumière de la vraie religion; écoutez-nous tandis que vous le pouvez encore, et avant que l'économie présente ait achevé son cours. Nous ne vous envions pas vos biens terrestres, et nous ne voulons pas garder pour nous seuls les biens célestes. Nous vous rendons l'amour pour la haine et nous nous vengeons des tourments et des supplices que vous nous infligez, en vous montrant le chemin du salut. Croyez et vivez, ô vous qui nous avez persécutés dans le temps et vous goûterez avec nous les joies éternelles [1]. » A ceux qui penseraient qu'il est trop tard pour se convertir, Cyprien ouvre le trésor des mérites infinis du Christ qui nous a conquis la grâce dans cette lutte sanglante et victorieuse dont la croix est le trophée [2]. « Suivons-le tous, enrôlons-nous sous son drapeau, portons son signe, et alors parfaitement sauvés par son sang, nous goûterons avec lui une immortelle allégresse [3]. » Tels étaient les biens que les chrétiens

[1] « Odiis vestris benevolentiam reddimus, et pro tormentis ac suppliciis, quæ nobis inferuntur, salutis itinera monstramus. » (*Ad Demetr.*, XXV.)

[2] « Subigendo mortem trophæo crucis. » (*Id.*, XXVI.)

[3] *Idem.*, XXVI.

brûlaient de communiquer à leurs persécuteurs. En se vengeant de la sorte ils montraient mieux que par les raisonnements les plus serrés la divinité du christianisme et sa supériorité sur tout ce qui l'avait précédé. Ils se ménageaient ainsi un triomphe assuré, car il n'était pas possible que la conscience humaine ne se rangeât pas en définitive du côté de la religion qui répondait le mieux à son idéal, tout en l'épurant, à moins toutefois que les deux grandes écoles d'apologistes qui avaient eu confiance en elle ne se fussent trompées et que la troisième école dont nous avons encore à nous occuper ne fût fondée à nier tout élément divin dans l'homme.

CHAPITRE III.

TROISIÈME ÉCOLE DES APOLOGISTES DE L'ÉGLISE PRIMITIVE.

—

§ 1. — *L'Apologie d'Arnobe.*

On ne saurait accuser la troisième école des apologistes de l'Eglise primitive d'avoir suivi servilement un chemin déjà battu ; car elle a frayé une voie entièrement nouvelle et opéré une révolution véritable. Entre sa méthode et celle d'Origène et de Tertullien, il y a opposition absolue. C'est ce qui ressortira de l'exposition des principes sur lesquels elle repose ; ils sont développés avec ampleur dans le traité d'Arnobe contre les païens.

Comme dans tout ouvrage apologétique, nous y trouvons deux parties distinctes, l'une consacrée à la controverse positive et l'autre à la démonstration de la vérité. La polémique d'Arnobe ne se distingue que par sa violence ; son principal mérite est de produire à la lumière les hontes cachées du paganisme avec une richesse d'information incomparable ; ce mérite devient un défaut par son exagération même, car les tableaux que trace Arnobe d'un pinceau sans déli-

catesse et sans chasteté offensent fréquemment la pudeur. Son style n'a ni la largeur éloquente de Cyprien, ni la concision énergique et colorée de Tertullien. Arnobe s'attaque surtout à la forme la plus grossière du paganisme; aussi sa controverse est-elle vulgaire; c'est une réplique de carrefour, il rend l'outrage pour l'outrage, et il ne relève pas par une indignation éloquente ou une mordante ironie des arguments trop bien appropriés à son public. Il est plus modéré dans sa défense du christianisme; il a réservé toute sa violence pour attaquer ses adversaires. A ceux qui prétendent que la religion nouvelle a déchaîné mille maux sur le monde, il fait remarquer avec raison que rien n'a été changé sur la terre depuis son apparition; les fléaux sévissent depuis qu'il y a des chrétiens comme ils sévissaient auparavant [1]. Ce serait d'ailleurs outrager les anciennes divinités que de leur imputer une colère si cruelle contre un culte rival [2]. Les païens n'ont aucun motif de reprocher aux chrétiens de servir un maître crucifié, à moins qu'ils n'admettent que le platonisme a été déshonoré par la mort de Socrate. Une mort héroïque honore la cause qui l'a provoquée. Le paganisme lui-même compte plus d'un dieu immolé, témoins Esculape et Hercule [3]. La haine des païens contre Jésus-Christ se comprend d'autant moins qu'ils sont plus tolérants pour tous les faux dieux et pour tous les philosophes; lui seul en effet a comblé l'humanité de bienfaits inestimables [4]. C'est en vain qu'ils repro-

[1] Arnobe, *Adv. gentes*, I, 1, 6. [2] *Id.*, I, 17, 24. [3] *Id.*, I, 40, 41.
[4] *Id.*, I, 63.

chent au christianisme sa nouveauté; leur religion remonte à une date récente, comme ils l'avouent eux-mêmes dans les livres où ils ont consigné la naissance de leurs dieux [1].

De la défense Arnobe passe à l'attaque directe contre le paganisme. Les cinq derniers livres de son traité sont consacrés à cette virulente controverse. Dans son troisième livre, il montre tout ce que le polythéisme a de flottant, d'indéterminé et d'incertain. On ne sait où il commence ni où il finit; une telle notion de la divinité permet de compter les dieux par centaines de mille [2]. La mythologie gréco-romaine leur donne un sexe, une forme matérielle et toutes les passions qui agitent les malheureux mortels [3]. Arnobe sème à profusion les traits moqueurs sur ce thème inépuisable, puis il fait ressortir la diversité des opinions qui ont cours parmi les païens sur l'origine de leurs divinités favorites; il en conclut qu'ils sont plongés dans une incurable incertitude. Il y a plus; le même Dieu apparaît sous plusieurs formes : c'est ainsi qu'on compte trois Jupiter, cinq Mercures et des variétés nombreuses de Minerves et de Bacchus. Quelle que soit cette diversité et cette variété, tous ces dieux se rencontrent dans une même infamie, il n'est pas d'homme perverti qu'ils n'aient surpassé, et pour arriver au dernier terme de l'abjection il suffit d'assister

[1] *Adv. gentes*, II, 66, 70.

[2] « In rerum natura potest forsitan fieri, ut deorum millia centum sint, potest deorum summa esse nulla, nec numerabili circumscriptione finita. » (*Id.*, III, 5.)

[3] *Id.*, III, 10, 22.

aux impures représentations des mythes qui sont à la base de leur culte. Tel est le sujet du quatrième livre. l'auteur n'a pas manqué d'y porter sa verve grossière. Le livre cinquième retrace les aventures des dieux, tantôt incroyables, tantôt ignobles sur lesquelles roulent les mystères. Arnobe écarte l'interprétation allégorique, qui lui semble avoir été inventée après coup pour justifier les légendes les plus scandaleuses de la mythologie antique. Dans les livres sixième et septième, l'auteur s'attaque non plus aux croyances. mais au culte de l'ancien monde, il montre quelle vile idée se font de la divinité ceux qui l'enferment dans des édifices de pierre ou qui la représentent sous la forme de statues et d'idoles monstrueuses, incapables de se guider elles-mêmes, ou bien qui lui offrent des sacrifices sanglants, comme si elle avait besoin de se rassasier de chair. Tous les détails du rituel païen sont ainsi passés en revue et ridiculisés, depuis l'encens qui fume sur l'autel jusqu'aux libations et aux couronnes de fleurs suspendues aux portes des maisons dans les jours de fête. Ce culte absurde est digne de ces faux dieux que l'homme égaré a fait à son image [1].

Toute cette partie du traité d'Arnobe est résumée dans les derniers chapitres du livre septième : « Tout d'abord, dit-il, ces dieux, à l'existence desquels vous croyez et dont vous avez déposé les statues et les symboles dans vos temples, sont nés un jour, d'après votre propre aveu, et ont été enfantés d'après la loi com-

[1] *Adv. gentes*, VII, 34.

mune de la génération[1]. Vous les divisez en mâles et femelles[2]... Vous vous imaginez qu'ils sont à la ressemblance de l'homme et vous vous les représentez sous les traits des mortels[3]. Vous donnez à chacun d'eux son métier comme à un artisan. Puis vous attribuez à l'un de souffler la discorde, à l'autre de semer la peste, à un troisième de répandre l'amour ou la haine, ou bien de déchaîner la guerre et de favoriser l'effusion du sang. Vous croyez que vos dieux s'irritent et se mettent en colère[4], et qu'ils obéissent à toutes les impulsions du cœur humain. Vous vous figurez qu'ils se plaisent au sang des troupeaux, au sacrifice et aux immolations des victimes, et qu'à ce prix ils pardonnent aux hommes. Vous pensez les honorer et accroître leur dignité en leur offrant de l'encens. A vous en croire, le retentissement de l'airain et de la trompette, les courses de chevaux et les jeux du théâtre font leurs délices. » L'apologiste termine cette polémique en demandant si les païens ne méritent pas bien plus que les chrétiens l'accusation d'impiété, pourvu toutefois que l'on admette que c'est l'idée véritable que l'on a de la divinité qui est l'essence de la religion[5].

Toutes ces critiques du polythéisme sont très justes, très fondées, mais elles avaient été formulées longtemps avant Arnobe et avec bien plus de vigueur, car à part quelques pages d'un sentiment élevé sur la spiritualité

[1] « Profitemini esse natos. » (*Adv. gentes*. VII, 49.)
[2] « Vos habere sexus deos censetis. » (*Id.*)
[3] « Vos hominum similitudinem gerere. » (*Id.*, VII, 50.)
[4] « Irasci et perturbari numina. » (*Id.*)
[5] « Opinio religionem facit, et recta de diis mens. » (*Id.*, VII, 51.)

du culte chrétien, cette controverse est traînante et n'offre quelque intérêt, que lorsqu'elle met à nu sans pudeur les hontes du paganisme. Arnobe n'établit aucune différence entre les divines manifestations de l'esprit religieux dans l'antiquité; il ne s'est pas demandé si l'existence de ces religions, quelque fausses et absurdes qu'elles fussent, ne révélait pas cependant un besoin supérieur, une aspiration infinie dans l'âme humaine, si le sentiment religieux qui la trouble sans cesse, si la recherche inquiète du Dieu qu'elle a perdu ne dénotent pas sa haute origine. L'apologiste n'est pas remonté au principe de ce grand mouvement mythologique, parce qu'il aurait dû reconnaître que ce principe, faussé de mille manières dans ses applications, est néanmoins divin; cette concession eût renversé tout son système.

En effet, le premier parmi les défenseurs du christianisme, Arnobe a mis tous ses soins à ravaler la nature humaine et à écarter l'idée d'une parenté originelle entre elle et Dieu. Il admet bien que la notion d'un être suprême est universelle. « Quel est l'homme, dit-il, qui n'a pas eu cette notion dès le premier jour de son existence? Quel est l'homme chez lequel cette croyance au Maître souverain de l'univers qui le dirige par sa providence n'ait pas été comme innée et profondément gravée? Lequel ne l'a apportée du sein de sa mère en quelque sorte[1]? » Il retrouve dans les écrits des philosophes des vestiges des vérités enseignées par le christianisme. Mais il faut bien se garder de voir dans ces

[1] « Cui non sit ingenitum, non affixum... esse regem ac dominum, cunctorum quæcumque sunt moderatorem. » (*Adv. gentes*, I, 33.)

notions une communication directe du Verbe à l'âme, une émanation de cette lumière incréée qui éclaire tout homme venant au monde. L'idée de Dieu, en effet, n'est point le privilége de l'humanité, car d'après Arnobe elle se retrouve également dans la nature insensible et chez les animaux. « Si les animaux muets, dit-il, pouvaient se faire comprendre, s'ils pouvaient parler nos langues; bien plus, si les arbres, si la terre et les pierres, animés soudain d'un souffle vital pouvaient former des sons et articuler des mots, ne les entendrait-on pas, sous l'inspiration de la nature, dans la foi simple et incorruptible qu'elle inocule dans tous les êtres, dire hautement qu'il n'y a qu'un Dieu, roi de l'univers[1]? » On ne saurait donc s'y méprendre : l'idée de Dieu dans l'homme n'est qu'une empreinte de la main du Créateur dans l'argile qu'il a pétrie, elle se retrouve aussi bien dans les êtres inférieurs que chez lui. Le livre du cœur humain a reçu les mêmes caractères que le livre de la nature. Si l'homme possède cette notion de Dieu, ce n'est pas qu'il ait en lui le sens du divin; au lieu d'y voir la conscience qui s'affirme, nous devons la considérer uniquement comme une idée venue du dehors, d'en haut, nous en convenons, mais par une voie tout extérieure, sans qu'elle entre dans la constitution morale de l'être humain; elle est commune à toutes les créatures. Ne nous laissons donc pas tromper par des expressions isolées qui sont comme le reflet pâli des pensées plus généreuses d'une époque antérieure. La

[1] « Ita non duce natura et magistra et intelligerent esse Deum et cunctorum dominum solum esse clamarent? » (*Adv. gentes,* I ,32.)

belle invocation suivante, par laquelle Arnobe célèbre le Dieu que tout proclame dans l'univers, ne doit pas davantage nous abuser sur son idée véritable : « O grand Dieu, dit-il, créateur des choses qu'on ne voit point, invisible et incompréhensible toi-même, tu es digne de recevoir sans cesse l'hommage de tout ce qui respire et pense, si toutefois une bouche mortelle est digne de prononcer ton nom. Il convient que tout ce qui vit se prosterne devant toi et fasse monter vers toi de continuelles prières. Tu es en effet la cause première, tu as étendu l'espace qui contient toutes choses, tu es la cause des causes, tu es l'être infini, incréé, sans commencement comme sans fin, tu es l'unique, celui qui ne s'enferme dans aucune forme corporelle, que rien ne limite, celui qui est au-dessus de toute qualité et de toute quantité, qui ne se tient en repos ni ne se meut, ni ne passe par quelque état quelconque, duquel on ne peut rien dire de mortel et d'exprimable. L'homme qui a compris quelque chose de toi doit se taire[1], et s'il a pu dans sa recherche errante saisir comme une ombre de ta majesté, il n'a pas le droit d'en dire une parole. Pardonne, ô roi suprême, à ceux qui persécutent tes serviteurs, et comme cela convient à ta miséricorde aie pitié des malheureux qui repoussent ton nom et ta religion. Il n'est pas étonnant que l'on t'ignore, il serait plus étonnant encore que l'on te connût[2]. » Cette page méritait d'être citée, non-seulement parce qu'elle est

[1] « Qui ut intelligaris, tacendum est. » (Adv. gentes, I, 31.)

[2] « Non est mirum si ignoraris; majoris est admirationis, si sciaris. » (*Id.*)

fort belle, mais encore parce que, malgré les apparences, elle rentre entièrement dans le système d'Arnobe. Ce qui frappe en effet dans son invocation, c'est le soin qu'il prend de relever uniquement en Dieu les attributs incommunicables, de creuser profondément l'abîme entre l'homme et son Créateur, et de placer la divinité à une telle distance de nous qu'il n'y ait plus aucune communication naturelle entre elle et nous. Remarquons qu'il ne s'agit pas de la séparation entre la créature déchue et le Très-Saint ; non, dans ce passage Arnobe déclare nettement que Dieu est incompréhensible par essence ; ce qui suppose que nous n'avons reçu originairement aucune communication de cette pure essence. Au reste sa pensée sur ce point s'exprime avec une netteté qui ne laisse rien à désirer dans son deuxième livre. C'est là qu'en face de ce Dieu qui semble aussi distant de nous que le Dieu du néoplatonisme, perdu au-dessus de l'être et de la pensée dans le vide de sa morte unité, il nous montre l'homme rampant par nature dans la poussière de la terre comme le dernier des êtres. Son Dieu est trop loin et l'homme, tel qu'il nous le présente, est trop bas. On en jugera par l'analyse que nous allons donner de ce morceau capital de son *Apologie*. Nous le verrons, dans son aveugle désir d'enlever à l'homme toute grandeur native, tomber dans les plus graves erreurs et soulever par ses réponses des objections bien plus insurmontables que celles qu'on lui a opposées.

Certes l'orgueil est un grand obstacle au relèvement. Nous comprenons que le premier devoir de l'apologiste

soit d'appliquer à l'humanité déchue ces belles paroles du livre des Révélations : « Tu dis : Je suis riche, je me suis enrichi et je n'ai besoin de rien, et tu ne connais pas que tu es malheureux et misérable, et pauvre et aveugle et nu [1]. » Rien n'est plus légitime que de démontrer notre misère actuelle et que de jeter une implacable lumière sur nos fautes et nos faiblesses, pourvu toutefois que l'on ne cesse pas de montrer que nos haillons sont les restes souillés d'un manteau royal. En d'autres termes, l'apologiste doit prouver la déchéance, mais ne pas cesser de la considérer comme une déchéance, c'est-à-dire comme la perte d'une grandeur première et la flétrissure d'une noblesse originelle qui se reconnaît encore à des traces divines. Sa tâche est donc double; il doit tout autant insister sur notre premier état de gloire et de félicité que sur notre misérable condition actuelle; le contraste entre le passé et le présent sera d'autant plus saisissant, que l'on aura mieux convaincu l'homme de sa haute origine. Rien au contraire n'est plus opposé au but d'une apologie raisonnable que de dégrader la nature humaine en soi, et de lui contester toute grandeur native. C'est éteindre en elle le repentir et l'aspiration; c'est l'enfoncer dans la boue où elle est tombée; c'est lui faire prendre pour l'air natal l'impure atmosphère qui l'étouffe. En faisant rejaillir sur l'homme primitif la honte de l'homme déchu, toute l'économie de la religion chrétienne est bouleversée, et sa défense devient impossible. Arnobe

[1] Apoc. III, 19.

est tombé sans cesse dans cette confusion déplorable. Nous n'aurions aucune critique à lui adresser s'il s'était borné à protester contre l'optimisme frivole qui s'imagine que tout est pour le mieux dans ce monde, comme il l'a fait dans ces éloquentes paroles : « Si nous prétendions, à l'exemple de quelques philosophes, que le mal n'existe pas, toutes les nations et toutes les fractions de l'humanité réclameraient en montrant leurs blessures et les maux innombrables qui brûlent et déchirent sans cesse le genre humain [1]. » Mais Arnobe ne se contente pas de dissiper des illusions insensées, il se raille sans pitié de ceux qui prétendent que l'âme est immortelle par nature, qu'elle est de race royale et divine, et rapprochée du Très-Haut par sa dignité originelle. Il n'est satisfait que quand il a essayé de démontrer que l'homme a été placé par Dieu au plus bas degré de l'échelle des êtres [2]. Il va même jusqu'à nier l'essence spirituelle de l'âme. Il est étrange de voir l'apologiste chrétien se placer sur le terrain du plus grossier matérialisme pour arriver à ces dégradantes conclusions. Il demanderait volontiers où s'est réfugiée la partie spirituelle de notre être, en se fondant sur ce que le scalpel qui dissèque le corps humain n'y a rien trouvé que des molécules. Nous retrouvons dans son livre le parallèle si souvent tracé par l'école matérialiste entre notre organisme et celui des animaux [3]. En quoi diffé-

[1] « Reclamabunt cunctæ gentes, universæque nationes, cruciatus nobis ostentantes suos. » (*Adv. gentes*, II, 54.)

[2] *Id.*, II, 15.

[3] « Quid est enim, quod nos ab eorum indicet similitudine discrepare?

rons-nous d'eux? La composition de nos os présente les mêmes matériaux; notre origine n'est pas plus noble. Arnobe ne manque pas à cette occasion d'insulter aux mystères sacrés de la naissance. Il demande si le grand souci de l'homme, comme celui des animaux, ses frères, n'est pas d'apaiser sa faim et de couvrir son corps [1], ce qui ne l'empêche pas d'être atteint aussi bien qu'eux par mille maux, et de mêler sa poussière à la poudre du chemin. Arnobe oublie ces cultes innombrables du polythéisme dont il se plaint avec tant d'amertume, et contre lesquels est surtout dirigé son livre. Quelle que soit leur folie ou leur souillure, ils nous rappellent au moins que l'homme ne se nourrit pas seulement de pain.

Dira-t-on que notre supériorité gît dans notre intelligence et notre raison; mais s'il en était ainsi, l'humanité, dans son ensemble, se montrerait raisonnable, tempérante et sage; c'est à ces signes seulement qu'on pourrait reconnaître sa supériorité, car elle est moins habile pour se procurer sa nourriture que certains animaux. Si la nature eût donné nos mains agiles à ceux-ci, il est certain qu'ils nous eussent surpassés. Après tout, les arts ne sont pas tant des dons célestes que des produits de notre indigence; il nous a fallu l'aiguillon du besoin pour multiplier les belles inventions dont nous sommes si fiers. « Si l'âme possédait un savoir digne d'un être divin et immortel, ce savoir eût été origi-

Vel quæ in nobis eminentia tanta est, ut animantium numero dedignemur adscribi? » (*Adv. gentes*, II, 16.)

[1] « Quid aliud nos tantis agimus in occupationibus vitæ, nisi ut ea quæramus, quibus famis periculum devitetur? » (*Id.*, II, 17.)

nairement le lot commun de tous les hommes [1]. » Au contraire, c'est en tâtonnant, et par une marche lentement progressive qu'ils arrivent à dompter la nature. Il en est de l'art comme de l'industrie; s'il était d'origine divine, il aurait été toujours et universellement répandu sur la terre, et on n'eût pas vu les diverses aptitudes artistiques si inégalement réparties. On est confondu de l'absurdité d'un tel raisonnement. Arnobe prend pour un signe d'infériorité ce qui est le sceau même de la supériorité intellectuelle. C'est précisément parce que l'homme est plus qu'un animal, qu'il naît le plus faible et le plus misérable des êtres, mais avec les ressources infinies de l'intelligence, et avec la mission de se développer lui-même par un libre progrès. La raison n'est pas l'instinct qui se retrouve identique dans les myriades d'êtres composant un genre; elle est progressive, inventive et par conséquent plus ou moins développée, selon les individus. C'est dans une ruche d'abeilles et une colonie de castors qu'il faut chercher des arts et une industrie tombés du ciel; le privilége de l'homme est de façonner les instruments de son progrès, et d'achever le monde en s'achevant lui-même.

Il n'est personne qui ne se souvienne de la sublime comparaison de la caverne dans la *République* de Platon. Plongé dans l'obscurité, les membres chargés de liens, le malheureux captif, qui représente l'homme dans sa condition actuelle, ne voit plus se peindre sur

[1] « Quod si haberent scientias animæ, quas genus et habere divinum atque immortale condignum est, ab initio homines cuncti omnia scirent. » (*Adv. gentes*, II, 18.)

la muraille que l'image flottante et renversée des objets qu'il a contemplés jadis dans la pure lumière où il célébrait les saints mystères des dieux. Arnobe reprend cette image, mais pour en faire une hideuse parodie. Il suppose aussi un homme enfermé dans une caverne dès son enfance, nourri par une nourrice muette, trouvant toujours sous la main ce qui peut satisfaire ses besoins. Un tel homme ne se souviendra pas d'un séjour de gloire où il aurait pris naissance; il n'aura aucune connaissance, et il ne saura que faire de ses membres alourdis; il sera le plus inintelligent des animaux de la création. Interrogez-le sur lui-même, sur son auteur; il sera plus stupide que la bête des champs, plus muet que la pierre et le bois[1]. Arnobe conclut que toute la richesse intellectuelle et morale de l'homme lui vient non du dedans, mais du dehors, et que c'est par les sens que lui arrivent les idées. L'âme est primitivement une page blanche, et on n'y trouve en définitive que ce que le monde extérieur y a écrit. L'écorce de l'arbre sauvage n'est pas plus rude et plus inculte que l'esprit humain ne l'est originairement. Ce n'est pas l'homme qui refait le monde par sa féconde activité, c'est le monde qui fait l'homme. Il n'est pas d'animal qui ne soit par lui-même plus riche que lui, car au moins apporte-t-il avec lui l'instinct qui le guide infailliblement. « Voilà, ô hommes, s'écrie triomphalement Arnobe, voilà cette âme que vous prétendez savante par elle-même, immortelle, parfaite,

[1] « Ita ille non omni pecore, ligno, saxo obtusior atque hebetior stabit? » (*Adv. gentes*, II, 22.)

divine[1]. Voilà cet être précieux entre tous, doué d'une auguste raison, ce modèle du monde, le voilà plus bas que la brute, plus stupide que la pierre et le bois! Sans doute quand il aura passé dans les écoles et reçu des leçons savantes il deviendra intelligent, instruit, et il secouera cette crasse ignorance. Mais l'âne et le bœuf, par l'habitude et sous le stimulant de la nécessité, n'apprennent-ils pas à labourer et à moudre le grain? Cessez donc, ajoute-t-il, de comparer les choses viles aux choses précieuses. Cessez donc de placer au premier rang et dans les classes élevées des êtres ce prolétaire misérable qui s'appelle l'homme[2]. C'est un mendiant fait pour vivre dans l'obscurité et sous le chaume de l'indigence, et non pas pour l'éclat d'une existence patricienne. » A quoi songeait donc cet apôtre qui disait que nous sommes de la race de Dieu? Le détracteur de l'humanité ne se contente pas de lui enlever sa couronne d'immortalité, il ne veut pas même admettre qu'elle ait un rôle important à jouer dans le monde inférieur où la relègue sa basse extraction. Il demande ironiquement ce que perdrait la terre si elle n'était pas foulée par cet être arrogant qui se prétend son roi et son bienfaiteur. Qu'est-ce qui serait changé en elle, si l'homme n'existait pas[3]? Elle n'en verrait pas moins les saisons se succéder, la pluie l'arroser et le soleil la féconder. L'homme ne pense qu'à lui-même et ne se pré-

[1] « Hæc est anima docta illa, quam dicitis, immortalis, perfecta, divina. » (*Adv. gentes*, II. 25.)

[2] « Proletarius cum sit. » (*Id.*, II, 29.)

[3] « Quid ergo? Si homines non sint, ab officiis suis cessabit mundus? » (*Id.*, II, 37.)

occupe en rien du bien du monde qu'il habite. « A quoi cela lui sert-il, dit Arnobe, d'avoir des rois puissants, des tyrans, des souverains et je ne sais combien de dignités? A quoi lui servent ces généraux habiles à prendre des villes, et ces soldats immobiles et invincibles dans les combats de cavalerie ou d'infanterie? A quoi lui servent les orateurs, les gouverneurs, les poëtes, les écrivains, les philosophes, les musiciens, les mimes et les histrions[1]? » Arnobe passe ainsi en revue tous les arts de la civilisation en formulant la même conclusion. Le cliquetis de ses développements oratoires ne dissimule pas l'absurdité de son raisonnement, car s'il est certain que la représentation d'une belle tragédie ou l'éloquence d'un beau discours ne feront pas pousser un épi de plus, il n'en est pas moins vrai que la civilisation élevée que révèlent les arts libéraux donnera une impulsion générale à l'activité humaine et cette impulsion se manifestera dans la culture du sol tout aussi bien que dans le développement de la pensée. D'ailleurs, qu'est-ce que la création terrestre sans l'homme, si ce n'est une phrase incohérente qui ne se termine pas et n'a pas de sens? Qu'est-ce que le temple sans le prêtre, et qu'est-ce que le prêtre sans le Dieu? Arnobe ne voit pas que tout se tient et s'enchaîne; il ignore que la terre ne sera pas féconde si l'âme humaine ne l'est pas elle-même, et que celle-ci ne le sera que si elle est de race divine! A l'entendre, non-seulement l'humanité est inutile au monde, mais elle le dés-

[1] *Adv. gentes*, II, 39-43.

honore par tous ses crimes. L'auteur les décrit avec complaisance ; il charge le tableau des couleurs les plus sombres, et il n'hésite devant aucune peinture, quelque hideuse qu'elle soit. Il devient réellement impudique en décrivant les plus honteuses impudicités de son temps. Ce morceau, qui mêle les tirades de la mauvaise rhétorique aux obscénités d'une littérature souillée, se termine par ces mots : « Que dites-vous à tout cela, ô race glorieuse, fille du Très-Haut? Les voilà donc, ces âmes pleines de sagesse et qui attribuent leur origine à la cause suprême ; les voilà bien instruites dans tous les genres de malice, de crime et d'infamie! C'est pour les pratiquer à grand bruit et triomphalement qu'elles ont été sans doute envoyées dans cette partie de l'univers sous le vêtement du corps? Quel mortel doué de raison hésiterait encore à penser que ce monde a été organisé pour sa race, bien plus, qu'il a été organisé pour devenir le théâtre où ces crimes se commettraient tous les jours[1]? »

Arnobe confond ainsi perpétuellement le triste état qui est la conséquence de la chute avec la condition première de l'homme, et il conclut de notre dégradation actuelle à la bassesse de notre origine. Cette dégradation n'est pas aussi absolue qu'il le prétend ; l'histoire de l'humanité serait moins compliquée si la puissance du mal régnait sur elle sans contradiction, et au lieu d'une lutte entre le bien et son contraire, nous n'aurions que le développement continu et monotone du péché. Cet être misérable a ses grands

[1] *Adv. gentes,* II, 39-43.

moments et comme de divins éclairs qui traversent sa nuit. Il s'est trouvé des hommes qui sans être parfaits ont honoré leur race par leur sagesse et leur justice. Cette objection n'embarrasse point Arnobe. Il répond que ces hommes constituent une infime minorité et que le genre humain doit être jugé non sur cette minorité, mais sur l'état moral de la masse. « La partie en effet est dans le tout et non le tout dans la partie[1]. » Dira-t-on que la terre tout entière est d'or parce que l'on aura trouvé quelque part une parcelle du précieux métal? D'ailleurs ces hommes d'élite sont obligés de lutter sans cesse contre leurs mauvais penchants, ce qui indique suffisamment que la nature humaine à laquelle ils participent est mauvaise en soi[2]. Arnobe certainement est fondé à conclure de ces faits incontestables que l'humanité n'est pas dans son état normal et qu'elle est atteinte d'un mal profond et universel, mais il ne nous explique pas comment il se fait qu'elle ait encore ces grands élans vers le bien. Cette contradiction morale aurait dû lui montrer que ceux qui, comme Platon, parlent d'un passé glorieux et d'une origine dont nous avons gardé l'impérissable souvenir ne méritent pas d'être couverts de ridicule; elle aurait dû le convaincre que ce prolétaire était de grande race et qu'on pouvait le plaindre mais non le mépriser.

Arnobe a achevé sa démonstration; il a roulé en quelque sorte le ver de terre dans la fange où il a pris naissance; il a cherché à prouver que l'homme n'est en

[1] « In toto enim pars est, non totum in parte. » (*Adv. gentes*, II, 49.)
[2] *Id.*, II, 50.

rien supérieur aux animaux, que son âme n'est point faite à l'image de Dieu, et qu'elle n'a aucun droit par elle-même à l'immortalité, pas plus que la brute qui broute l'herbe des champs. Il craint un moment d'avoir trop raison, il entend les applaudissements des disciples d'Epicure dont il a en réalité soutenu la cause. Mangeons et buvons, disent-ils, car demain nous mourrons. Il recule devant cette conséquence que l'on pourrait tirer de ses propres principes, parce qu'après tout il veut défendre le christianisme. Aussi se hâte-t-il d'affirmer que si l'âme n'est pas immortelle par nature, elle peut le devenir, et que Dieu lui a envoyé son fils Jésus-Christ pour lui communiquer l'immortalité. La foi devient en elle le germe de la vie éternelle[1]. L'œuvre du Christ n'est point une œuvre de restauration qui en nous donnant Dieu nous rende un bien perdu, car nous ne l'avons jamais possédé; elle est bien plutôt une création entièrement nouvelle qui fait d'un vil animal un être à l'image du Très-Haut. Non-seulement dans notre état primitif nous étions complétement étrangers à la vie divine, mais encore nous ne pouvions nous réclamer de Dieu comme s'il nous avait créés; notre vile argile n'a pu être pétrie par ses mains glorieuses, car un si misérable ouvrage déshonorerait son auteur. Il nous est impossible de savoir d'où nous venons et quel démiurge inférieur nous a donné le mouvement et l'être. La question de nos origines se dérobe à nous dans une impénétrable obscu-

[1] *Adv. gentes,* II, 30-32.

rité; nous n'avons qu'à nous taire dans le sentiment de notre indignité[1]. Que le païen s'imagine que son âme a des ailes pour s'élever d'elle-même vers la lumière éternelle[2], le chrétien ne nourrit pas de pareilles illusions, il sait très bien qu'il eût continué à ramper dans la boue et qu'il y eût disparu tout entier, sans un miracle de la grâce. Le païen croit entrer dans le palais du Très-Haut comme dans sa maison, le chrétien attend d'être ramassé dans la fange du chemin. C'est ainsi que chez Arnobe la vérité s'unit à l'erreur et même à l'hérésie, car ses idées sur la création portent la trace évidente du gnosticisme. Rien n'est plus louable que de relever la grâce, mais rien n'est plus faux que de l'opposer absolument à la nature, comme l'a fait notre apologiste; car en réduisant l'homme à un état de bestialité véritable, il s'est refusé le droit d'en appeler à sa conscience. Le christianisme n'est plus alors dans la vie morale qu'un coup d'autorité que rien ne prépare et qui frappe un être entièrement dégradé, traîné par l'épouvante au pied de la croix.

La conclusion de toute cette partie de l'*Apologie* d'Arnobe est un scepticisme illimité. L'homme n'a rien de divin en lui, il ne saurait donc reconnaître le divin hors de lui. Il est réduit à l'impuissance la plus radicale de s'élever à aucune vérité d'un ordre supérieur. « Respectons, dit-il, le mystère des causes. Est-il une vérité claire, limpide, évidente, que l'esprit humain

[1] *Adv. gentes*, II, 50-63.

[2] « Vos alas affuturas putatis, quibus ad cœlum pergere possitis. » (*Id.*, II, 33.)

vénère assez pour ne pas l'ébranler et la dissoudre par amour de la contradiction? Est-il une erreur quelque patente qu'elle soit qu'il ne parvienne à accréditer par des arguments vraisemblables[1]? »

Arnobe tire un grand parti pour sa thèse de la diversité des opinions humaines. « Toutes ces opinions diverses, dit-il, ne peuvent être vraies; mais il n'est pas possible de discerner de quel côté est l'erreur tant chacune est appuyée d'une forte argumentation. Et cependant non-seulement elles diffèrent les unes des autres, mais encore elles se contredisent. Il n'en serait pas ainsi, si la curiosité humaine pouvait étreindre quelque chose de certain, ou si, après avoir cru le trouver, elle pouvait obtenir l'assentiment universel. C'est le comble de la vanité que de prétendre posséder une certitude ou d'y aspirer, puisque la vérité même peut être réfutée ou que l'on peut accepter pour réel ce qui n'existe pas, à la manière des hallucinés. Il convient qu'il en soit ainsi. Nous n'avons que des facultés purement humaines pour apprécier et mesurer les choses divines, nous n'avons rien de divin en nous[2]. Arnobe ne parle pas seulement de l'incapacité de la raison humaine pour saisir et comprendre parfaitement une vérité infinie; il ne réclame pas comme Pascal l'inter-

[1] « Suis omnia relinquimus causis. Quid est enim quod humana ingenia labefactare, dissolvere studio contradictionis non audeant? » (*Adv. gentes*, II, 56.)

[2] « Quod utique non fieret, si certum aliquid tenere curiositas posset humana... Inanissima igitur res est, tanquam scias aliquid promere aut velle scire contendere... Et merito res ita est. Non enim divina divinis, sed rationibus pendimus et commetimur humanis. » (*Id.*, II, 57.)

vention des facultés morales dans l'examen d'une religion qui parle surtout au cœur et à la conscience. Ce serait revenir à la grande méthode des Pères d'Alexandrie, et bien loin qu'on puisse accuser celle-ci de scepticisme, elle débute par un acte de généreuse confiance dans la nature humaine : elle élargit le débat et appelle en témoignage non pas seulement une seule catégorie de facultés, mais toutes les facultés ensemble. Arnobe les rejette toutes à la fois; il ne se contente pas de restreindre leur compétence, il la décline entièrement; ni dans la raison, ni dans la conscience, ni dans le cœur, il ne veut reconnaître aucun élément divin qui puisse servir de critère dans la question religieuse. S'il n'y a aucune harmonie entre l'homme et la vérité, il n'y a entre lui et l'Evangile aucun point de contact moral et il ne reste plus qu'à parler aux yeux quand on ne peut parler à l'âme. Il faut donc recourir au prodige pour fasciner par un grand spectacle cette créature tout animale. On achèvera l'œuvre en brisant d'autorité ses résistances comme d'un seul coup de massue, mais aussi tout sera à commencer en fait de convictions et de croyances sérieuses. Au lieu d'avoir une âme vivante, on aura une âme morte qui n'aura plus même la force de formuler une négation et qui ne sera plus convaincue que d'une chose, c'est qu'elle est incapable de discerner la vérité. Qu'on ne s'y trompe pas, elle portera dans le christianisme ce scepticisme que d'imprudents apologistes ont pris tant de peine à lui inculquer. La malédiction et le châtiment des tendances sceptiques enrôlées au service de la religion.

c'est qu'elles se perpétuent et ne s'arrêtent pas au commandement de ceux qui en ont profité ; dans l'Eglise comme au dehors elles dévorent la substance même de la croyance et avec elle l'âme qui les a accueillies. L'exemple du premier apologiste qui s'est appuyé sur ces tendances funestes était bien fait pour montrer les périls d'une telle méthode.

On est effrayé, en effet, quand on examine les preuves sur lesquelles Arnobe élève l'édifice de la foi chrétienne. Il ne suffisait pas d'accumuler les ruines et d'entasser les débris sur les débris pour trouver un fondement solide; une démonstration positive était encore nécessaire, Arnobe n'a plus d'autre argument à présenter que celui du miracle. C'est pour lui l'unique garantie de la certitude. Il a foulé aux pieds la nature spirituelle de l'homme; il ne peut donc plus s'adresser qu'à l'œil du corps. Tout appel à la conscience serait une dérision de la part d'un apologiste qui ne reconnaît pas même en nous les premiers des animaux, il n'a donc qu'une seule ressource, c'est de s'appuyer sur le témoignage des sens et il ne s'en fait pas faute. « Vous croyez, dit-il aux païens, vous croyez à Platon, à Numénius, ou à qui vous voudrez; pour nous, nous avons donné notre confiance à Jésus-Christ. Nous pouvons bien mieux rendre raison de ce qui nous a attachés à sa personne que vous ne pouvez expliquer vos motifs de croire à la philosophie. Nous avons été gagnés à lui par ses œuvres magnifiques, par les effets de sa grande puissance qui ont éclaté dans les miracles les plus divins. Ces miracles nous contraignent de croire qu'il

y avait en lui plus qu'un homme[1]. Quels sont les miracles qui vous ont gagnés à vos philosophes et vous ont portés à croire en eux plutôt qu'en Jésus-Christ? Peut-on citer une seule de leurs paroles qui ait été efficace? Les a-t-on vus à leur commandement, je ne dis pas apaiser la furie de la mer ou la colère de la tempête, ou rendre la vue aux aveugles, ou la donner à ceux qui ne l'avaient jamais possédée, ou rappeler les morts à la vie, ou guérir des souffrances invétérées, mais, ce qui est beaucoup plus facile, guérir seulement la moindre petite tumeur, ou la gale, ou arracher une épine adhérente à la main d'un homme? Ce n'est pas que nous leur contestions l'intégrité des mœurs ou le savoir universel : nous connaissons en effet la richesse et l'éloquente abondance de leur langage, nous savons qu'ils enchaînent étroitement les syllogismes et qu'ils ordonnent habilement leurs inductions. Mais que peuvent toutes ces aptitudes? Ni les enthymèmes, ni les syllogismes, ni toute la logique du monde ne nous garantissent qu'ils connaissent la vérité ou qu'ils soient dignes qu'on leur accorde une entière confiance pour accepter d'eux ce qui est incompréhensible. Ici la palme ne peut être donnée à l'éloquence, mais à l'efficacité des miracles accomplis[2]. » Ainsi la démon-

[1] « Ac nos quidem in illo secuti hæc sumus : opera illa magnifica potentissimasque virtutes, quas variis edidit exhibuitque miraculis, quibus quivis posset ad necessitatem credulitatis adduci, et judicare fideliter, non esse quæ fierent hominis, sed divinæ alicujus atque incognitæ potestatis. » (*Adv. gentes*, II, 11.)

[2] « Personarum contentio non est eloquentiæ viribus sed gestorum operum virtute pendenda. » (*Id.*)

stration la plus claire ne vaut pas, pour Arnobe, la guérison d'une tumeur. On ne peut pousser plus loin le fanatisme de la preuve externe et le mépris de la pensée. Il s'attache avec une sorte de passion à cette preuve unique, et il la développe sans se lasser. Le tableau qu'il nous donne des miracles du Sauveur est plein de mauvais goût, les couleurs en sont très chargées, la description des maladies guéries par le Maître divin est d'un réalisme si cru qu'il provoque le dégoût. Il est facile de se représenter le parti qu'un rhéteur d'Afrique comme Arnobe peut tirer de la lèpre et des ulcères. « Il s'est trouvé un homme parmi nous, dit-il, qui guérissait, par une seule prière, des milliers de malades; sa voix seule apaisait les flots courroucés des mers, et les tourbillons de la tempête lui obéissaient. Il s'est trouvé un homme parmi nous qui marchait sur les gouffres profonds sans que son pied fût mouillé, qui foulait la cime des vagues étonnées; la nature était sa docile suivante[1]. » La multiplication des pains, la guérison des démoniaques, la résurrection des morts sont décrits dans ce style ampoulé qui colore d'une teinte légendaire les récits évangéliques si beaux dans leur simplicité. Ce qu'Arnobe admire surtout dans ces miracles, c'est la manifestation d'un pouvoir supérieur à l'ordre naturel, qui se joue des lois de la matière et la domine à son gré, rompt le réseau des nécessités inférieures et manifeste sa divine souveraineté[2]. Arnobe cherche à mettre hors de contestation la réalité

[1] *Adv. gentes*, I, 45, [2] *Id.*, I, 47.

de ces miracles. Il en donne trois preuves. Tout d'abord le témoignage des apôtres garantit les prodiges de l'histoire évangélique ; ils ont vu les faits qu'ils rapportent, et ils sont d'autant plus dignes de foi qu'eux-mêmes ont accompli les mêmes prodiges[1]. Le second témoin invoqué, c'est le genre humain, oui, le genre humain incrédule qui s'est rendu à une évidence plus claire que le soleil. L'Evangile compte, dans le monde entier, des milliers d'adhérents gagnés par la puissance de la vérité[2]. Si les premiers chrétiens n'avaient par eux-mêmes accompli d'éclatants miracles devant les païens, ceux-ci n'eussent pas joué leur vie pour embrasser une doctrine décriée[3]. Tous ces prodiges n'ont pu être consignés par écrit; la tradition orale en a conservé un grand nombre qui n'ont pas trouvé place dans nos livres sacrés. Quant à ces livres sacrés, ils portent, dans leur rudesse et dans leur incorrection, le sceau de la vérité[4], et ils achèvent de dissiper toute incertitude dans nos esprits. L'Ecriture est ainsi le troisième témoin qui nous garantit les faits merveilleux sur lesquels la foi repose[5].

Arnobe est obligé lui-même de reconnaître la faiblesse de cette argumentation, fondée tout entière sur le miracle, car le paganisme se couvre du même bouclier. Il prétend aussi qu'il a pour lui d'innombrables prodiges, et il oppose aux fondateurs du christianisme ses magiciens et ses goëtes, qui semblent parler en

[1] « Qui ea conspicati sunt fieri, testes optimi. » (*Adv. gentes*, I, 54.)
[2] « Et incredulum illud genus humanum. » (*Id.*)
[3] *Id.*, I, 55. [4] *Id.*, I, 58, 59. [5] *Id.*, I, 52.

maîtres à la nature. Il ne sert de rien de comparer les miracles aux sortiléges, et de chercher à montrer que ni Esculape, ni Zoroastre, ni Apollonius de Tyane n'ont accompli des choses aussi étonnantes que Jésus-Christ et ses premiers disciples[1]. En effet, une fois que l'on a dépassé l'ordre naturel, les degrés dans le merveilleux sont de peu d'importance ; l'abîme est franchi, la distance entre le dernier des prodiges et le plus éclatant miracle est imperceptible comparée à celle qui sépare un fait purement naturel d'un fait qui est en dehors des lois du monde. Il ne s'agit donc pas d'opposer prodige à prodige, mais de savoir de quel côté est le merveilleux véritable une fois qu'il est entendu qu'on doit chercher dans ces signes extérieurs le sceau de la vérité. Il n'était pas possible qu'Arnobe triomphât de cette objection tant qu'il se plaçait sur ce terrain. Il croyait, avec toute l'antiquité chrétienne, au pouvoir surnaturel des démons, et il leur attribuait une large part dans les prétendus miracles du paganisme. C'est en vain qu'il s'efforçait de distinguer entre Jésus-Christ et les magiciens, en s'appuyant sur ce que le premier n'avait jamais employé les sortiléges de la magie, et qu'il avait opéré les guérisons miraculeuses par sa seule parole[2]. Il était facile de trouver, dans les légendes païennes, des prodiges qui ressemblaient extérieurement aux miracles de l'Evangile; la vie d'Apollonius de Tyane suffisait à elle seule pour lever cette objection. D'ailleurs Jésus-Christ

[1] *Adv. gentes*, I, 44. [2] *Id.*, II, 12.

avait plus d'une fois imposé les mains à ceux qu'il avait guéris. Aussi longtemps qu'on se contentait, en apologie, du miracle brut pour ainsi dire, du miracle considéré uniquement comme fait extraordinaire, il n'était pas possible de triompher du paganisme, qui opposait merveilleux à merveilleux. Restait, dira-t-on, la ressource d'une sévère critique historique ; mais elle n'était alors possible à personne et elle n'est abordable, dans tous les temps, qu'à quelques rares érudits. Il n'y a pas lieu d'être beaucoup rassuré à cet égard, quand on voit Arnobe mettre les plus absurdes légendes sur la même ligne que les grands miracles du Nouveau Testament[1]. Il est bien obligé, en définitive, de chercher un signe distinctif du divin dans le caractère moral des miracles du Nouveau Testament. Il fait ressortir, en bons termes, leur simplicité, l'absence d'apparat théâtral qui les distingue et surtout la charité miséricordieuse qui les inspire tous sans exception. « Ces miracles, dit-il, n'ont pas été faits par le Christ dans un but de vaine ostentation, mais afin d'accréditer la vérité de son enseignement auprès d'hommes durs et incrédules, et afin que ceux-ci puissent reconnaître qu'il était Dieu au caractère miséricordieux de ses œuvres. » — « N'était-il pas plein de douceur et de bonté, de l'accès le plus facile, du commerce le plus bienveillant, enveloppant dans sa compassion toutes les douleurs humaines, alors qu'il prenait une tendre pitié des malheureux atteints des maux du corps et qu'il les rendait

[1] *Adv. gentes*, II, 12.

à la santé[1]. » Arnobe a enfin trouvé le caractère qui distingue les miracles évangéliques de tous les prodiges de la magie, mais ce caractère est essentiellement moral; il ne tombe point sous les sens, du moins sous les sens grossiers auxquels appartient la perception du visible; il tombe sous le sens plus délicat qui est l'intuition du divin en nous. Qu'est-ce à dire, sinon que la preuve du miracle repose en définitive sur une preuve morale, qu'elle suffit si peu à la démonstration du christianisme qu'elle ne se suffit pas à elle-même, et qu'elle a besoin d'être étayée d'un appui plus noble et plus relevé! Il est remarquable de voir le premier représentant de l'école qui nie toute corrélation naturelle entre la vérité et l'âme, et qui a voulu faire reposer toute son apologie sur le miracle, contraint, malgré lui, de porter sa cause à un tribunal supérieur, à celui-là même dont il avait décliné la compétence. D'une part Arnobe a déclaré, de la manière la plus formelle, qu'il n'y a aucun élément divin dans l'homme, et, d'un autre côté, il lui demande de reconnaître le sceau de la divinité dans les miracles du Christ à un signe tout moral, à l'admirable charité qui les caractérise. Il tombe évidemment dans une contradiction flagrante. Si je n'ai pas en moi le sentiment du divin je ne serai point frappé par ses manifestations en dehors de moi. Si ma conscience n'a pas en elle une idée divine à laquelle elle puisse comparer tout ce qui est soumis à son jugement, elle ne pourra être touchée du

[1] « Ipse denique non lenis, non placidus, non accessu facilis, non humanas miserias indolescens? » (*Adv. gentes*, I, 53.)

saint amour qui éclate dans les œuvres du Christ. On ne peut donc lui faire appel qu'à la condition de la relever de la dégradation qu'on lui a infligée; en reconnaissant sa compétence, on reconnaît en elle un organe de Dieu. Dès que l'on a admis qu'elle peut discerner un rayon du divin dans les miracles évangéliques, il n'y a aucun motif de ne pas commencer par la mettre en présence du foyer duquel émanent tous ces rayons, de ne pas la placer directement en face du Christ qui est le miracle par excellence, le miracle vivant, et de n'en pas revenir par conséquent à la grande méthode morale qui n'est point exclusive et ne repousse pas la preuve externe, mais la subordonne à ces souveraines raisons *du dedans* dont le poids est décisif. Voilà ce qu'Arnobe ne pouvait pas faire en partant de la dégradante psychologie que nous avons exposée. Ses incursions sur le terrain de la preuve morale ne sont que des inconséquences. On est surpris de l'entendre faire appel à la volonté, ou du moins attribuer l'incrédulité aux égarements de la volonté pervertie, comme un apologiste d'Alexandrie. « Vous auriez pu, dit-il aux païens, accepter ces vérités, si vous n'étiez d'avance décidés à les repousser et si vous n'aviez pris le ferme parti de rejeter une doctrine qui ne vous avait pas encore été exposée[1]. » Ces inconséquences sont des aveux de l'impuissance d'une méthode dont la première apparition aurait dû désabuser à jamais l'Église sar sa valeur. Son plus fâcheux

[1] « Si non esses jamdudum ad non accipiendum paratus. » (*Adv. gentes*, I, 61.)

résultat était d'aboutir à un amoindrissement déplorable du christianisme. Le chemin que suivait Arnobe ne pouvait conduire au Christ véritable. L'idée essentielle de l'incarnation lui échappe complétement ; elle n'est pas pour lui la réconciliation effective entre l'humanité et la divinité réalisée dans une personnalité sainte ; elle n'a plus qu'un but pédagogique. Le Fils de Dieu s'est incarné pour nous enseigner de plus près, pour être vu dans sa puissance et dans sa majesté [1]. Ainsi tout en revient au miracle, et le but se confond entièrement avec le moyen.

Le premier livre du traité d'Arnobe contre les païens se termine par une éloquente péroraison. Il demande aux adversaires du christianisme comment il se fait que, pleins d'indulgence pour les tyrans qui ont courbé le monde sous un joug de fer et l'ont ensanglanté, qui ont violé toutes les lois, multiplié les proscriptions iniques, insulté à la pudeur des vierges et des matrones, ils aient gardé toute leur fureur pour le Roi pacifique qui n'a répandu sur la terre que des bienfaits. Pour les despotes l'apothéose des temples et des autels où ruisselle le sang des victimes, où fume l'encens ! Pour le Sauveur et ses disciples la croix et l'arène ! Des portiques de marbre s'ouvrent pour recevoir et garder les livres des faux docteurs qui empoisonnent les mœurs publiques ; on les exalte avec enthousiasme et on rencontre partout leurs statues, mais on n'a que les bêtes fauves et les bûchers pour les apôtres d'une immortelle

[1] « Ut videri posset, et conspici. » (*Adv. gentes*, I, 60.)

vérité[1]. « O siècle ingrat et impie, s'écrie Arnobe[2]. Etrange obstination de chaque homme à se perdre ! Si un médecin venait à vous des contrées les plus reculées, les plus inconnues, vous offrant un remède par lequel il promettrait de guérir tous les maux du corps, ne vous verrait-on pas accourir à l'envi? Ne le recevriez-vous pas sous votre toit en le comblant de caresses et d'honneurs? Ne désireriez-vous pas avec ardeur que sa médication répondît efficacement à ses promesses, afin d'être délivrés jusqu'à la blanche vieillesse des innombrables maladies du corps? Lors même que vous seriez encore dans l'incertitude, vous vous confieriez néanmoins à lui ; vous n'hésiteriez pas à boire un breuvage inconnu, poussés par l'espoir et le désir ardent de trouver la santé. Et voici que le Christ a paru avec éclat, promettant le plus grand des biens sous les auspices les plus favorables, et offrant le salut à ceux qui croient en lui[3]. D'où vient donc cette cruauté, cette inhumanité, ou pour mieux dire ce sot orgueil qui vous pousse non-seulement à accabler d'injures celui qui promet et communique une telle grâce, mais encore à lui faire une guerre cruelle et à diriger sur lui tous les traits de la haine? » Cet appel adressé à la conscience et au cœur des ennemis du christianisme est très beau : malheureusement Arnobe par sa mauvaise psychologie s'est donné la réplique à lui-

[1] *Adv. gentes*, I, 64.
[2] « O ingratum et impium saeculum! » (*Id.*, I, 65.)
[3] « Eluxit atque apparuit Christus, rei maximae nuntiator. » (*Id.*, I, 65.)

même et a énervé d'avance ce qu'il y a de plus énergique dans les reproches qu'il adresse à son siècle. S'il est vrai que l'homme ne soit pas par nature au-dessus des animaux et qu'il n'y ait rien de divin en lui, il est très excusable de sentir beaucoup plus les souffrances physiques que les maladies morales et de montrer plus d'empressement pour le médecin du corps que pour le médecin des âmes. Celui-ci avant de guérir les âmes doit les créer en quelque sorte, car elles n'existent pas réellement, puisqu'elles ne sont point immortelles par essence et ne participent pas avant son apparition à la vie supérieure. En réalité, pour Arnobe, la création de l'homme a été opérée en deux actes séparés par d'immenses intervalles. Le limon qui constitue son organisme physique a été pétri au premier jour du monde, mais le souffle de la vie divine ne lui a été communiqué qu'à l'apparition du Christ. De quel droit se plaindre de ce que cet être de boue n'a rien senti frémir au dedans de lui à l'approche du Fils de Dieu, de ce qu'il n'a éprouvé aucun attrait pour sa personne et de ce qu'il l'a repoussé comme n'étant pas fait pour lui? Plus il est de basse extraction, plus il est excusable dans son incrédulité, car c'est dans l'ordre moral surtout que noblesse oblige. Nul ne songe à reprocher à l'animal de ne s'être pas soucié de l'incarnation du Verbe. Qu'on cesse donc d'accabler de reproches cet autre animal qui s'appelle l'homme! Ainsi les apologistes qui déshonorent l'humanité ne l'humilient pas ; ils la dégradent et la rassurent tout ensemble, et l'éloignent du christianisme aussi bien par l'irrémédiable flétrissure

dont ils la marquent que par les excuses qu'ils lui ménagent. Cette triste école se condamne elle-même, puisqu'elle aboutit à compromettre ce qu'elle veut défendre. En lisant Arnobe, nous avons cru plus d'une fois entendre Celse, tant il se plaît comme le grand moqueur à avilir la nature humaine. On dirait un avocat qui s'est trompé de dossier et qui, par la plus singulière inadvertance, a pris celui de la partie adverse. Etrange tactique, on en conviendra, et dont le résultat est facile à prévoir ! Malheureusement Arnobe écrivait à la fin de l'âge héroïque de l'Eglise primitive, à la veille de l'établissement de ce christianisme impérial et officiel qui allait favoriser toutes les mauvaises tendances et mettre le glaive au service de la religion nouvelle. L'homme tel que le comprenait Arnobe, dépouillé de sa dignité native, sans l'indépendance que donne l'inaliénable parenté divine, c'était bien le sujet ou pour mieux dire l'esclave docile que pouvait souhaiter le despotisme religieux et politique qui allait peser sur le monde et sur l'Eglise. Il livrait en quelque sorte une matière inerte et une argile malléable à la double tyrannie dont le règne allait commencer avec l'empire oriental de Constantin et de ses successeurs. La psychologie des Origène et des Tertullien offrait moins de ressource à la tyrannie des âmes, car sous l'influence de cette grande école la conscience se redressait invincible devant toutes les usurpations, au nom du droit de Dieu dont elle se savait dépositaire.

---

§ II. — *Conclusion.*

Nous avons terminé l'histoire de la grande lutte du christianisme contre le paganisme pendant les trois premiers siècles de notre ère. Il nous reste à retracer les luttes intérieures de l'Eglise dans l'élaboration de son dogme et de son organisation. Nous n'avons rien à ajouter au tableau tracé par nous de sa guerre formidable contre les forces religieuses et sociales du vieux monde qu'elle venait remplacer par une création nouvelle. Nous sommes en droit de dire que la victoire a été remportée sur toute la ligne au commencement du quatrième siècle, avant même qu'un empereur soit venu jeter son épée dans la balance. Sans doute le christianisme a encore beaucoup à faire pour consolider cette victoire, pour en recueillir les fruits, pour briser plus d'une résistance opiniâtre et pour conquérir de vastes pays étrangers à la foi; mais son ascendant est assuré, évident, irrésistible sur les champs de bataille où s'est concentré le combat, dans ces grands centres de la civilisation où se jouent les destinées du monde. La persécution de Dioclétien a été le dernier effort de la violence païenne, et le plus acharné des persécuteurs, le chef même du parti païen a dû, avant de mourir, reconnaître la vanité de sa tentative, et briser comme inutile ce glaive de bourreau avec lequel les Césars avaient essayé de défendre la religion du passé. Le mouvement de propagande n'a pu être arrêté un seul jour; il a gagné

les villes et les campagnes, s'élevant comme une marée montante des bas-fonds de la société jusqu'aux sommets, et atteignant à plusieurs reprises les degrés du trône, et cela dans des temps où tous les intérêts inférieurs étaient du côté du paganisme, et tous les périls du côté du christianisme. Dans le domaine intellectuel il n'y a de jeune, de vivant que la pensée chrétienne; au milieu d'une littérature épuisée, elle produit des œuvres immortelles, retrouve l'éloquence, ou plutôt fait jaillir d'un sol desséché une source nouvelle dont le jet puissant étonne des esprits blasés et vieillis, et plie des langues énervées à devenir les instruments des idées les plus sublimes. En vain toutes les diversités s'effacent ou se combinent dans le parti païen pour résister à l'invasion d'une religion décriée qui a eu des publicains et des péagers pour apôtres et un crucifié pour fondateur. En vain la religion nationale, après avoir amalgamé tous les cultes, cherche à se fusionner avec la philosophie dans cette ville d'Alexandrie, où l'armée en déroute du paganisme essaye de se reformer pour livrer un suprême combat avec toutes ses forces réunies. La déroute n'est suspendue que quelques jours; la religion des masses descend toujours plus bas dans la fange, tandis que les successeurs des Platon et des Aristote deviennent les rivaux des prêtres et des magiciens dans la pratique de la théurgie. Le christianisme a répondu à toutes les attaques; il a plaidé sa cause devant tous les tribunaux, il l'a gagnée devant les proconsuls et les Césars par le martyre, devant la synagogue et les écoles philosophi-

ques par d'admirables écrits tout animés du feu de la conviction et scellés du sang des confesseurs; il l'a gagnée enfin devant le monde par la sainteté de ses adhérents, par la grandeur morale de ses sectateurs et par sa puissance de consolation et de salut. Nous avons essayé de retracer quelques-unes de ces vies héroïques et fécondes qui sont à elles seules de vrais miracles dans l'universelle corruption. En Orient comme en Occident, nous avons rencontré un grand et pur idéal dans lequel revivent les traits divins du Christ. Il n'est donc pas vrai que le christianisme n'ait vaincu que par la croix dorée de Constantin; il a vaincu par la croix du Calvaire, il a vaincu malgré les princes, et en leur apprenant qu'un droit nouveau est né dans le monde, devant lequel le droit de la force doit s'incliner; je veux dire le droit de la conscience. L'appui des princes, bien loin d'assurer sa victoire, va la compromettre et la déshonorer. Le monde sera porté à croire qu'il n'aurait pu faire sans eux ce qu'il a fait avec eux; tandis que, laissé à ses propres forces, même sous la persécution, il renversait le paganisme en moins d'un siècle, sans lui emprunter ses armes et ses principes, sans le perpétuer par conséquent, tout en s'imaginant le détruire. Ceux qui pensent que sans Constantin le triomphe était incertain, ignorent l'histoire des trois premiers siècles. Il suffit d'ailleurs de connaître cet étrange chrétien couronné, meurtrier de son fils et de sa femme, pour être assuré que ce qu'on est convenu d'appeler sa conversion c'était uniquement se ranger du côté des plus forts. Il a

été habile politique en embrassant la religion nouvelle, et rien ne saurait mieux prouver quel ascendant elle avait pris dans l'empire. Il fallait qu'elle fût bien décidément alors le soleil levant, pour qu'un homme comme Constantin s'inclinât devant elle.

Une pensée s'impose à l'historien de ces premières luttes du christianisme, au moment où il en achève le tableau : c'est celle du sérieux combat où il est aujourd'hui engagé dans ce monde qu'il doit toujours reconquérir de nouveau. Jamais peut-être depuis ses origines il n'a vu se lever des jours plus redoutables. La civilisation qui s'était formée sous ses auspices s'est largement pénétrée d'éléments qui lui sont étrangers et contraires; de là un conflit constant entre lui et le siècle, conflit sans violence, parce que la pensée de tolérance qui est au fond de l'Evangile s'en est de plus en plus dégagée et s'est imposée à ses ennemis; mais conflit sans grandeur, et par conséquent sans issue prochaine. La vieille idée païenne, le naturalisme des Celse et des Porphyre, saturée également de panthéisme oriental, a repris vie et force, et l'antique Cybèle, l'Isis immortelle semble avoir tourné à son profit jusqu'aux triomphes de l'homme sur la nature, en l'asservissant à ce qu'il croit dompter, en l'enfermant dans un monde où il règne sans se croire obligé de dominer son cœur et ses passions. Les mêmes systèmes auxquels répondirent les premiers apologistes reparaissent avec de nouvelles formules, mais ce qui reparaît surtout, c'est ce matérialisme pratique qui répète le mot du païen mis en scène par Minutius Félix : « Que m'im-

porte ce qui est au-dessus du monde? » On a entendu de nouveau le sarcasme du sceptique qui ne croit à rien, si ce n'est à lui-même et à la gloire qu'il acquiert en promenant sur tout sa méprisante ironie. Aujourd'hui comme aux origines du christianisme ce scepticisme a ses Héraclites et ses Démocrites ; mais qu'il sourie ou qu'il gémisse, il est toujours le grand dissolvant. Comme dernier trait commun entre notre société et la société antique à son déclin, nous remarquons un lâche attachement à ce qui est, à ce qui fut plus tôt, aux formes religieuses dont on se moque tant qu'on est en santé et auxquelles on se réserve de recourir dès qu'on est malade. Non, il n'y a rien de nouveau sous le pâle soleil du dix-neuvième siècle, si ce n'est que les mêmes crises s'aggravent en se renouvelant et que l'opposition au christianisme après dix-huit siècles de bienfaits est plus difficile à vaincre qu'à ses débuts, et cela d'autant plus que l'ennemi a plus d'un allié dans la place.

Et pourtant cette époque est grande comme celle dont nous avons évoqué l'image; elle aussi est jetée comme un pont hardi et d'un difficile passage entre le passé et l'avenir; elle aussi est sur le seuil d'un monde nouveau, il s'agit de rendre l'humanité au christianisme épuré, délivré des funestes alliances qui l'ont compromis, affranchi tout le premier du principe de servitude que dans sa dégénération il a fait peser sur le monde. Qu'on ne s'y trompe pas, l'humanité, qui le repousse, a plus besoin de lui que jamais ; et malgré les oppositions les plus vives et les plus habiles, il est pos-

sible de la ramener au pied de la croix, mais c'est à la condition que les défenseurs de la vérité ne compromettront pas sa cause par de mauvais moyens et de fausses méthodes. L'étude de l'antiquité chrétienne peut les préserver de dangereuses erreurs qui se payent toujours trop cher pour le bien de l'Eglise et du monde. Et d'abord qu'ils apprennent de ces temps héroïques à repousser tout secours étranger, tout ce qui ressemblerait à une contrainte ou à une pression ; qu'ils se souviennent que toute apologie qui s'étaye d'une autre force que celle qu'elle tire d'elle-même est couverte de honte et frappée d'impuissance. Il faut choisir décidément entre l'oppression et la persuasion, car il n'est pas possible d'unir des méthodes aussi radicalement opposées. Aujourd'hui toute croyance qui aspire à régner par la puissance matérielle abdique en réalité et n'excite plus que le mépris. Voilà pourquoi dans cette crise solennelle de la pensée religieuse, nous souhaitons ardemment que le christianisme soit de plus en plus replacé dans sa condition primitive, qu'il se présente à l'humanité avec la seule vérité pour arme, qu'il repousse partout le glaive au nom de cette grande parole du Maître, que dans la sphère de la religion celui qui prend l'épée périra par l'épée, — non par l'épée d'un autre, mais par la sienne propre ; — qu'il rejette également la richesse, l'éclat extérieur, toutes ces forces d'emprunt qu'il doit à une dangereuse association et qu'il redise avec son grand apôtre : « C'est quand je suis faible que je suis fort ! Je me glorifierai dans mes faiblesses. » Ses défenseurs

ont besoin aujourd'hui non de sa force, mais de sa faiblesse, afin qu'il soit bien démontré que les âmes cèdent au noble attrait de la vérité et non à la contrainte ou à la vaine apparence, et que c'est bien lui qui triomphe et non une puissance étrangère hypocritement couverte de son nom sacré.

C'est surtout au point de vue de l'apologie de la religion du Christ que la pleine et absolue liberté de conscience doit être réclamée. Ce serait une folie de souhaiter que ses adversaires pussent de nouveau tenter de l'étouffer dans le sang, comme au temps des martyrs. Mais nous les aimons mieux cent fois oppresseurs qu'opprimés, parce que, dans le premier cas, ils offensent la conscience, tandis que dans le second ils en représentent le droit sacré, et tous les sentiments généreux sont de leur parti. Les prétendus chrétiens qui ne veulent de la liberté que pour eux, ne savent pas combien leur injustice propage et développe l'incrédulité. Que les hommes de la foi soient donc plus que jamais les hommes de la liberté, décidés à ne plaider la cause de leur religion que devant le tribunal de la conscience universelle.

Des trois méthodes employées par l'apologie primitive, on sait assez laquelle nous préférons. Nous repoussons bien loin de nous celle qui prétend triompher de l'homme abruti, qui se plaît à tout ce qui rabaisse sa nature, et qui, n'admettant pas qu'il soit fait pour discerner et accepter la vérité en connaissance de cause, met tout son espoir dans quelque coup de théâtre pour l'étourdir et le fasciner, ou dans quel-

que coup d'autorité pour briser sa résistance. Cette méthode nous est apparue avec ses plus fâcheuses conséquences chez Arnobe, qui l'a d'ailleurs poussée à outrance, en ravalant au niveau de l'animal non-seulement l'homme déchu, mais encore l'homme primitif. Nul apologiste aujourd'hui ne descend jusqu'à ces extrémités; mais on n'a rien gagné pour la défense du christianisme lorsque, tout en admettant que l'homme a été créé à l'image de Dieu, on ne veut plus reconnaître en lui aucune trace de cette image depuis sa déchéance. Le dogme de la corruption totale de l'humanité rend l'apologie du christianisme impossible, parce qu'elle lui enlève tout point d'appui, tout point de contact dans l'âme, et qu'on ne peut plus songer à une démonstration lorsqu'il n'y a plus aucune base commune. Nous nous rallions avec bonheur à l'école des Tertullien et des Cyprien, à cette noble tendance qui a su discerner sous les stigmates de la déchéance le signe auguste d'une origine divine, qui surtout a entendu monter du cœur humain un cri de détresse, et qui croit fermement que l'âme, toute perdue qu'elle soit, n'en est pas moins naturellement chrétienne par ses aspirations et ses plus profonds instincts. Seulement nous n'enveloppons pas, comme les illustres Africains, toute la culture antique dans un même anathème. Nous croyons, avec Justin Martyr et les Pères d'Alexandrie, que cette âme naturellement chrétienne a parlé dans les religions et les philosophies, que si son témoignage a été trop souvent dénaturé par des mythes impurs et de déplorables sophismes, il n'a pas

été anéanti, qu'il est possible de le dégager des erreurs qui l'ont surchargé, et de retrouver ainsi, jusque dans le désert moral du paganisme, la trace des précurseurs du Christ qui lui frayent la voie. Voilà, selon nous, la grande et royale méthode qui, trop longtemps oubliée, est aujourd'hui plus nécessaire que jamais à l'Eglise. Il s'agit de démontrer de nouveau que tout, dans l'histoire comme dans l'âme, tend et aboutit au Christ; que l'histoire comme l'âme est naturellement chrétienne, c'est-à-dire poussée par son courant le plus pur vers la croix, qui est le pôle sur lequel tourne le monde en définitive. A mesure que le passé se déroule, cette grande pensée s'en dégagera comme la loi historique par excellence. On reconnaîtra que ce que l'âme des peuples a entrevu, cherché, rêvé dans les mythes élaborés par eux, c'est ce que cherche et demande l'âme individuelle, c'est ce que le christianisme a divinement et parfaitement réalisé. L'histoire des religions et des races devient ainsi la manifestation grandiose des aspirations de la conscience; ce qui n'était qu'un soupir devient un gémissement immense; ce qui n'était qu'un mot à peine tracé se relit en lettres de feu dans les annales de l'humanité, et l'histoire de la race entière se trouve ainsi confirmer avec éclat le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. Alexandrie complète Carthage, et l'une et l'autre école réunies s'efforcent de réaliser, sans y parvenir jamais, le magnifique thème apologétique indiqué à grands traits dans le discours de saint Paul aux Athéniens. Ce n'est plus sur le scepticisme

que s'appuie la démonstration ; non, elle cherche sa base dans ces immortelles croyances qui sont le fonds commun de l'humanité. Elle se fonde non sur la bassesse de l'homme, mais sur ce qu'il a conservé de sa grandeur première, afin de le convaincre tout ensemble de sa misère actuelle et de la glorieuse destinée qui lui est encore réservée. Ainsi préparée, l'âme, mise en présence du Christ, j'entends le Christ des Ecritures, reconnait en lui son idéal. Or, cet idéal n'est pas seulement une idée, mais encore une personne vivante qui a accompli l'œuvre de divine réconciliation après laquelle notre cœur soupire, mais qu'aucun effort humain ne saurait remplacer. Plus cette grande méthode d'apologétique, qui fut la première en date dans l'Eglise comme elle est la première par la valeur, se préservera de toute tendance exclusive, plus elle sera efficace. Ce serait se tromper gravement que de croire que l'emploi de la preuve interne écarte la preuve externe. Celle-ci ne doit plus être mise sur le premier plan comme dans le système de l'autorité extérieure ; mais elle a une grande importance à sa place. La démonstration historique est indispensable. Il est bon de ramener sur ce terrain une critique légère et frivole, qui se meut plus à l'aise dans le vague domaine de la métaphysique transcendante. La preuve morale établit le miracle par excellence, qui est l'intervention personnelle de l'amour divin dans l'histoire du monde ; mais ce miracle en suppose d'autres qui en émanent, comme les rayons émanent d'un foyer. Il serait absurde de vouloir remonter des miracles particuliers au

miracle qui les domine et les explique; mais il est très utile de descendre de celui-ci à ceux-là, de constater les miracles spéciaux et de faire reconnaître en eux le rayonnement du miracle essentiel, le reflet des perfections du Christ. Mais toutes ces démonstrations ont une importance secondaire comparées à la démonstration morale, à celle qui nous laisse vaincus et convaincus tout ensemble, qui en appelle sans cesse au cœur et à la volonté, et qui a pour devise ces mots du Christ : « Ceux qui ont le cœur pur verront Dieu; » mots que nous avons vu commentés ainsi par Clément d'Alexandrie : « *Le semblable se perçoit par le semblable.* » N'oublions pas surtout que toute preuve qui n'a passé que par la bouche de l'homme est vaine et stérile, et qu'il est un argumentateur invisible et tout-puissant qui incline seul, comme un ruisseau d'eau, le cœur humain, lequel est à la fois naturellement païen et naturellement chrétien, ce cœur si mobile, si passionné, si divers, et dans lequel s'entre-choquent sans cesse deux mondes et deux esprits. Ce chaos vivant réclame le *fiat lux* du Verbe. Heureux serions-nous si nous avions pu servir en quelque mesure la cause de l'Evangile éternel en évoquant le souvenir de ses plus puissants apologistes, et en rapportant de ce lointain passé quelques-unes de ces paroles fécondes et souveraines qui semblent avoir été prononcées hier pour les hommes de cette génération.

TABLE DES MATIÈRES

—

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

—

SECONDE SÉRIE

—

LA GRANDE LUTTE DU CHRISTIANISME CONTRE LE PAGANISME. LES MARTYRS ET LES APOLOGISTES.

TOME II.

LIVRE III. *La polémique du paganisme contre le christianisme.*

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

Page 14, ligne 11, au lieu de *Bundchesch*, lisez *Bundehesch*.
Page 30, à la note, au lieu d'*Id*, lisez *Apud*.
Page 86, ligne 24, au lieu de *Minos*, lisez *Momus*.
Page 98, à la note, ligne 2, au lieu de ἔσεεσθαι, lisez ἔσεσθαι.
Page 103, ligne 11, au lieu de *que*, lisez *alors que*.
Page 157, note 5, au lieu de *Pommach*, lisez *Pammach*.
Page 188, ligne 17, supprimez *et de ses souillures*.
Page 203, ligne 10, au lieu de § II, lisez § III ; même ligne, supprimez *d'Origène et d'Hippolyte* ; ligne 11, supprimez *A. Clément*.
Page 420, à la note, ligne 8, au lieu de μυστήριου, lisez μυστήριον.




UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU
111676. HEccl.
P.
Author Pressensé, E. de.
Title Histoire des trois premiers siècles. Vol. 2.
NAME OF BORROWER.
DATE.

